GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 572.05/Bij
26756

D.G A. 79.


OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHÆOLOGY
Library Regr. No
INDIA

BIJDRAGEN

TOT DE

TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

VAN

NEDERLANDSCH-INDIË.



BIJDRAGEN

TOT DE

TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

VAN

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi

NEDERLANDSCH-INDIE,

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË.

26756

572.05
Bij

DEEL 71.



's-GRAVENHAGE,
MARTINUS NIJHOFF,
1916.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No....... 26756
Date........... 27.5.52
Call No........... 572.05
Biy

INHOUD.

Bladzijde.

NOTULEN VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE VERGADERINGEN:

HET PRIMITIEVE DENKEN

zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken
op Java en elders.

BIJDRAGE TOT DE PRAE-ANIMISTISCHE THEORIE.

DOOR

Mr. F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN.

Men gelieve in den tekst nog de volgende verbeteringen aan te brengen: [1]

Blz. 10 regel 10 van boven staat: dit, lees: die.
„ 111 „ 16 „ „ „ beteekenig „ beteekenis.
„ 169 „ 21 „ „ „ bericht „ berichten.
„ 196 bij te voegen den uitgevallen laatsten regel: „de plaats is getreden van het in".
„ 208 regel 2 en regel 11 van onder staat: bouwstoffen-gedachte, lees: bouwoffer-gedachte.
„ 209 „ 20 van onder staat: kadjang, lees: katjang.
„ 306 „ 6 „ boven „ magie-vangende, lees: magie-vervangende.
„ 351 s. v. *haar*, staat: afhalen, lees: doen afhangen.
„ 354 s. v. *kind* „ baboe, „ taboe.

[1] Zie overigens de errata op blz. 370.

INHOUD.

NOTULEN

VAN DE

BESTUURS- EN ALGEMEENE VERGADERINGEN

VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT

VOOR DE

Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.

1915.

BESTUURSVERGADERING.

VAN 20 FEBRUARI 1915.

Aanwezig alle bestuursleden, behalve de HH. Martin en IJzerman, die bericht van verhindering zonden.

Tot lid-donateur van het Instituut wordt benoemd de Bataafsche Petroleummaatschappij;

Tot leden, de HH. Mrs. F. L. Cayaux, G. J. Fabius en F. Ligtenberg.

Met het einde van het jaar 1914 hebben de HH. F. H. D. H. von Ende, R. M. Noto Soeroto, T. C. Rappard en Mr. G. W. Uhlenbeck voor het lidmaatschap bedankt.

Bericht is ontvangen van het overlijden der leden Mr. J. H. Bergsma en Ph. J. van Marle.

De leden F. M. Dekker, J. J. van Eupen, Dr. G. A. J. Hazeu, E. K. H. Pluim Mentz, G. U. van Renesse van Duyvenbode, A. Sol en Mr. B. H. P. van der Zwaan hebben opgaaf gezonden van veranderd adres.

Van den Minister van Koloniën is d.d. 8 dezer, Afd. A[1] n° 35 bericht ontvangen dat de opperbevelhebber van de Zee- en Landmacht het in het belang der Boroboedoer uitgave voor den Majoor T. van Erp gevraagd verlof (vijf dagen per maand) heeft toegestaan.

Van de redactie van het tijdschrift *Janus* is d.d. 20 Januari j.l. eene dankbetuiging ontvangen voor de in November j.l. genomen beslissing.

Van den Directeur der Kweekschool te Fort de Kock is ontvangen f 31.50 voor verkochte boeken (Minangkabausche woordenboeken en grammatica's); van den Minister van Koloniën f 20.000 als 2e subsidietermijn voor de Boroboedoer uitgaaf; van de Bataafsche petroleummaatschappij f 500 als bijdrage over 1915 aan het Bibliotheekfonds.

Notificatie.

Door den Minister van Koloniën is, d.d. 19 Januari 1915 Afd. A[1] n° 47, de medewerking van het Instituutsbestuur gevraagd ter zake van de wijze waarop hulp zoude kunnen worden verleend aan den heer E. E. W. G. Schröder voor de voltooiing en het toezicht op de uitgave van het door hem samengesteld werk over het eiland Nias.

De Voorzitter heeft deze aangelegenheid met den heer Schröder besproken; het gevolg van beider overleg is geweest dat deze het ten slotte verkieslijk acht, het taalkundig gedeelte van zijnen arbeid persoonlijk, zonder hulp, af te werken.

Na beraadslaging wordt besloten, den Minister dit mede te deelen, en daarbij te voegen dat het Instituutsbestuur gaarne bereid is, te goeder tijd te adviseeren over de beste wijze waarop de uitgaaf van het werk zoude kunnen plaats hebben.

Door den heer T. van Erp is, op de hem door den Secretaris gestelde vraag, bericht dat, zooals de zaken zich nu laten aanzien, in de eerstvolgende drie semesters telkens eene uitgaaf van f 10.492 voor de platen der Boroboedoer uitgaaf, en, gedurende het jaar 1915, eene van circa f 2.000 voor verdere onkosten noodig zal wezen.

Notificatie.

De Secretaris stelt voor, wegens anders te verwachten moeilijkheden met de correctie, met de voor de *Bijdragen* bestemde stukken van de HH. Dunnebier en Ellen, weldra aan te vangen met den druk van deel 72.

Goedgekeurd.

Van *The Graphic Arts*, Richmond, Surrey, Londen is een briefkaart ontvangen d.d. 5 Februari j.l. waarbij wordt aangeboden, een zeker aantal oude kaarten en prenten, op onze en andere koloniën betrekking hebbende, op zicht te zenden.

Besloten wordt te antwoorden dat het aanbod gaarne wordt aanvaard, mits daaraan geenerlei verplichting verbonden is.

In verband met hetgeen deswege in de Septembervergadering besloten werd, legt de Secretaris een lijst over van het aantal bezoekers der leeszaal gedurende de verloopen vier maanden, waaruit blijkt dat het bezoek in de ochtenduren het grootst is.

Mitsdien wordt besloten, de uren waarop de bibliotheek geopend is, onveranderd te laten.

De Secretaris leest het door hem opgemaakt Jaarverslag, dat tot geene opmerkingen aanleiding geeft.

Op zijn voorstel wordt bepaald dat de jaarlijksche Algemeene Vergadering zal worden gehouden op a. s. Zaterdag 20 Maart te $1\frac{3}{4}$ uren.

De Penningmeester biedt de rekening en verantwoording over het jaar 1914 aan; deze wordt namens het bestuur nagezien door de HH. van Berckel en Rouffaer, terwijl de gewone leden B. Hoetink en H. N. Stuart zullen worden uitgenoodigd, haar volgens art. 4, slot van het huishoudelijk reglement te beoordeelen en er in de Algemeene Vergadering verslag over uit te brengen.

Voor de vervulling der door periodieke aftreding openvallende plaatsen worden de volgende drietallen opgemaakt.

I. Vacature—*Snouck Hurgronje*:

Prof. Mr. Dr. J. C. G. Jonker.
Mr. C. TH. van Deventer.
Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis.

II. Vacature—*Kielstra*:

B. Hoetink.
H. N. Stuart.
Mr. C. B. Nederburgh.

III. Vacature—*IJzerman*:

Prof. Dr. J. Ph. Vogel.
Prof. Mr. J. H. Carpentier Alting.
C. J. Westenberg.

Op voorstel van den Penningmeester wordt de Vereeniging van ambtenaren van het Binnenlandsch Bestuur benoemd tot Lid-donatrice voor f 50 's jaars, waardoor hare leden recht verkrijgen tot het bezoeken der leeszaal.

Op voorstel van den Penningmeester wordt goedgekeurd, dat, voor eene te houden tentoonstelling betreffende West-Indië, kaarten en teekeningen uit de verzameling van het Instituut tijdelijk worden afgestaan.

Ten behoeve der bibliotheek zijn geschenken ontvangen van de HH. Mr. C. TH. van Deventer, F. Fokkens, Dr. E. B. Kielstra,

Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, Dr. S. H. Koorders, A. W. Marcus, G. P. Rouffaer, A. H. G. Rustwijk, S. Vernooten, Dr. M. W. de Visser, R. J. Wilkinson en R. O. Winstedt, benevens van de Openbare leeszaal en bibliotheek te 's-Gravenhage en van de Deli Plantersvereeniging te Medan.

Aan de schenkers is dank betuigd.

De vergadering wordt gesloten.

ALGEMEENE VERGADERING
VAN 20 MAART 1915.

Aanwezig de HH. Snouck Hurgronje (Voorzitter), Liefrinck (Ondervoorzitter), Bakhuizen van den Brink (Penningmeester), Kielstra (Secretaris) en de bestuursleden van Berckel, Juynboll, Martin, van Ophuysen en Rouffaer; zoomede de gewone leden Fokker, Hazeu, Helfrich, Hoetink, Jonker, Meyer, Nederburgh, van Ronkel, van Rijn van Alkemade, Stuart en Vogel.

Afwezig met kennisgeving: de HH. Heeres, van Vollenhoven en van Deventer.

Daar de aflevering der Bijdragen waarin het jaarverslag voorkomt wel gereed is maar niet tijdig kon worden verzonden, verzoekt de Voorzitter den Secretaris dit voor te lezen.

Nadat is gebleken dat geen der aanwezigen naar aanleiding van het Jaarverslag eenige opmerking wenscht te maken, releveert de Voorzitter de mededeeling door den Secretaris aan het slot van dit verslag gedaan: «dat hij met het klimmen zijner jaren nu de tijd gekomen achtte, zijne werkzaamheden aan jeugdiger en krachtiger handen over te dragen» en zegt daaromtrent ongeveer het volgende:

«Die mededeeling was voor het Instituut zeer onaangenaam. Met zekeren schrik hebben wij vernomen dat de Secretaris voornemens was zich ditmaal niet meer beschikbaar te stellen. Want ons reglement bepaalt niet maar voor de aardigheid dat van de bestuursleden alleen de Secretaris en de Penningmeester periodiek herkiesbaar zijn en als het ware de vaste sterren aan het firmament van het Instituut vormen.

Dat geldt inzonderheid den Secretaris, die bij ons Instituut niet slechts is de pen of de penvoerder, zooals zijn naam zou doen vermoeden, maar die de ziel kan zijn van het Instituut en die dat gedurende de laatste twintig jaren zeker is geweest.

In zijn terugblik op het voorgevallene gedurende de laatste twintig jaren, heeft onze Secretaris een beeld gegeven van het verschil tusschen voorheen en nu; alleen vergat hij er bij te vermelden welk aandeel hij zelf in die verbeteringen heeft gehad. Ik mag daarover uit ervaring spreken, want ik was in die jaren ook met den Secretaris bestuurslid, vóór ik naar Indië vertrok. Wij hadden toen het oude gebouw aan de Heerengracht, waar inderdaad — gelijk de Secretaris in zijn verslag zegt — geen bibliotheek was, maar een hoop boeken en waar men zich in alles moest behelpen. Toen ik terug kwam, vond ik ontzaglijk veel veranderd en letterlijk elke verandering was eene verbetering. Het Instituut voldoet nu in zekere mate aan zijne bestemming en indien het daaraan niet nog beter voldoet dan ligt dit alleen aan het ontbreken van eene voldoende hoeveelheid van den *nervus rerum*. Maar ook hierin heeft Dr. Kielstra verbetering gebracht door de instelling van leden-donateurs die f 1000 in ééns geven. Er zijn een aantal personen die wij daarvoor in onze gedachten hadden opgeschreven doch die zich nog niet hebben aangemeld, bij verschillenden heeft echter onze Secretaris reeds met succes aangeklopt. Wij kunnen in één woord zeggen dat de Secretaris is geweest de dirigeerende geest, de directeur als 't ware van het Instituut, de man die bleef onder alle omstandigheden en die zorgde dat alles in orde was en alles marcheerde.

Uit aller naam breng ik Dr. Kielstra den hartelijken dank van het Instituut voor wat hij zooveel jaren lang daarvoor is geweest en ik geef hem de verzekering dat allen zich wel bewust zijn dat het Instituut zonder hem niet zou zijn geworden wat het thans is. Al wordt dan thans de reglementaire band tusschen den Secretaris en het Bestuur verbroken, ik houd mij ten volle overtuigd dat Dr. Kielstra de banden met het Instituut niet zal verbreken en dat in de toekomst zijne actieve belangstelling aan het Instituut zal ten goede komen. Wij wenschen hem een gelukkigen ouden dag (hij scheen trouwens de eenige te zijn die bemerkte dat hij ouder werd) en houden het Instituut in zijne actieve belangstelling aanbevolen.»

Nadat de vergadering van hare volkomen instemming met de woorden van den Voorzitter had blijk gegeven, betuigde Dr. Kielstra den Voorzitter zijn dank en voegde daaraan het volgende toe:

«Ik ben onzen hooggeachten Voorzitter zeer erkentelijk voor zijne vriendelijke woorden, en U, Mijne Heeren, voor Uwe instemming.

Inderdaad leg ik mijne functie met gemengde gevoelens neder. Als men ongeveer dertig jaren lang aan het bestuur heeft deelgenomen van eene instelling als deze, en zich de laatste twintig jaren als het ware dagelijks, als Secretaris en Bibliothecaris, met de zaken van het Instituut had te bemoeien; het geluk heeft gehad te zien dat enkele ontworpen plannen met goed gevolg werden bekroond en dat het Instituut in dien tijd belangrijk in beteekenis won, — dan trekt men heengaande, de deur niet als een onverschillige achter zich dicht. Ik gevoel nu meer dan ooit, hoe groot de vriendschap en het vertrouwen, ik mag wel zeggen van al de bestuursleden, in al die jaren zijn geweest, en hoezeer ik ook bij de verdere leden van het Instituut steeds medewerking en waardeering vond.

Maar er is in het algemeen, en vooral hier, een tijd van komen en een tijd van gaan. Het is aangenamer, af te treden op een leeftijd waarop werkkracht en werklust nog niet ontbreken, zoodat men het gevoel kan hebben dat de medebestuurders het heengaan nog met eenig leedwezen zien, dan daarmede te lang te wachten en zich-zelven dan allicht geen rekenschap te geven van het feit dat de volle geschiktheid voor het te verrichten werk niet meer aanwezig is. Anderen zouden dan voor de pijnlijke taak gesteld kunnen worden op zoodanig feit te moeten wijzen.

Ik treed dus nu af, met dankbare herinnering aan den werkkring-zelven en aan allen, die er zoozeer toe hebben bijgedragen om mij dien zoo te doen waardeeren. Moge mijn opvolger na vele jaren in denzelfden geest kunnen spreken, en moge, ook door zijn toewijding, aan het Instituut verder eene schoone toekomst zijn weggelegd!

Ook deze woorden werden door de aanwezigen luide toegejuicht.

De rekening en verantwoording van den Penningmeester is, op verzoek van het Bestuur, nagezien door de leden Hoetink en Stuart.

Ook namens laatstgenoemde, verklaart de heer Hoetink dat zij de administratie in volmaakte orde hebben bevonden, zoodat

zij voorstellen den Penningmeester décharge te verleenen, onder dankbetuiging voor zijn zorgvuldig beheer.

Dienovereenkomstig wordt besloten. De Voorzitter bedankt, namens de Vergadering, de HH. Hoetink en Stuart voor de genomen moeite.

Aan de orde is de verkiezing van drie bestuursleden ter vervanging van de periodiek aftredende HH. Snouck Hurgronje, Kielstra en IJzerman.

De HH. Meyer en van Ronkel worden uitgenoodigd als stemopnemers te fungeeren.

De uitslag is dat met groote meerderheid zijn gekozen de HH. Prof. Mr. Dr. J. C. G. Jonker, B. Hoetink, en Prof. Dr. J. Ph. Vogel, die verklaren de benoeming te aanvaarden.

De Voorzitter zegt den stemopnemers dank.

Wordt besloten goed te keuren dat het werk van den heer F. A. Liefrinck over Balische wetten voor de leden verkrijgbaar wordt gesteld tegen den halven boekhandelsprijs.

Namens het Bestuur, doet de Voorzitter het voorstel om den scheidenden Secretaris tot eerelid van het Instituut te benoemen, welk voorstel al lang op eene agenda zou hebben geprijkt als daartegen niet bezwaren van formeelen aard hadden bestaan.

Bij acclamatie benoemt de Algemeene Vergadering Dr. Kielstra tot eerelid van het Instituut, welke benoeming, naar de Voorzitter doet uitkomen, den stempel zet op een toestand die eigenlijk reeds bestond, want al was de heer Kielstra daartoe niet benoemd, zoo zou hij toch 's Instituuts eerelid zijn.

Dr. Kielstra betuigt zijn dank voor dit nieuwe blijk van waardeering.

Ten slotte brengt de onder-Voorzitter aan den Voorzitter, die ingevolge het reglement tijdelijk geen deel kan uitmaken van het Bestuur doch wiens scheiding van het Bestuur naar zijne overtuiging slechts van korten duur zal wezen, bijzonderen dank voor hetgeen hij nu en vroeger heeft gedaan voor het Instituut en niet minder voor zijne aangename samenwerking. De heer Liefrinck spreekt het vertrouwen uit dat de belangen van het Instituut bij den aftredenden Voorzitter behartiging

zullen blijven vinden gedurende den tijd dat hij geen zitting in het bestuur zal hebben.

De Voorzitter zal gaarne den arbeid van het Instituut blijven steunen.

Nadat bij rondvraag geen der aanwezigen blijkt nog iets in het midden te willen brengen, sluit de Voorzitter de vergadering.

Verkorte Balans op 31 December 1914.

I. *Algemeene Kas*:

Kas en Kassier . . f	15851.94	Reserve voor uitgave Boro-Boedoer . . f	12606.70
Gebouw, van Galenstraat 14 . . . -	36000.—	Reserve voor catalogus . . . . . -	580.64
Meubilair	memorie.	Geld, geldswaarden en goederen . . -	51744.60
Effecten, volgens koers op d° . . -	13080.—		
	f 64931.94		f 64931.94

II. *Bibliotheekfonds*:

Kas en Kassier . . f	221.28	Bibliotheek . . . f	70000.—
Geschatte waarde der bibliotheek . . -	70000.—	Geld en geldswaarden . . . . . . -	30241.28
Effecten, volgens koers op d° . . -	30020.—		
	f 100241.28		f 100241.28

III. *Pensioenfonds*:

Kas en Kassier . . f	327.35	Geld en geldswaarden . . . . . f	11052.35
Effecten, volgens koers op d° . . -	10725.—		
	f 11052.35		f 11052.35

Staat der aanwezige effecten:

Voor I. *Algemeene Kas*:

6 certificaten 2½ pCt. N. W. S.	f 3900.—
12 » 3 » »	- 9100.—
	f 13000.—

Voor II. *Bibliotheekfonds*:

5 pandbrieven 4½ pCt. E. N. Scheepsverbandmaatschappij	f 4750.—
2 pref. aand. N. V. Handelsvereeniging Padang .	- 1000.—
6 pandbrieven 5 pCt. Holland—La Plata hypbk.	- 5940.—
5 obl. 4½ pCt. Alg. bank voor zak. onderpand .	- 4750.—
5 » » » Nat. bank voor bel. waarden . .	- 4750.—
3 » » » Nat. voorschotbank Amsterdam .	- 2850.—
1 pandbrief 4½ pCt. Ned. bankinst. voor waarden belast met vruchtgebruik enz.	- 980.—
4 pandbrieven 5 pCt. Amst. scheepsverbandbank.	- 4000.—
1 depositobewijs 4 pCt. Ned. Handelmaatschappij	- 1000.—
	f 30020.—

Voor III. *Pensioenfonds*:

3 cert. 3 pCt. N. W. W.	f	2295.—
5 obl. » » Amsterdam 1895	-	4150.—
3 » 4 » Staatsspoor 1910	-	2790.—
1 pandbr. 5 pCt. Holland—La Plata hypbk.	-	990.—
1 » » » Amst. scheepsverbandbank.	-	500.—
	f	10725.—

Al de voormelde effecten, behalve het depositobiljet der N. H. M., zijn in open bewaargeving bij de Nederlandsche Bank.

Verkorte Winst- en Verliesrekening van de Algemeene Kas.

Saldo ult. Dec. 1913	f	15097.37[5]
Contributiën	-	6560.—
Commissarissen in Indië	-	580.—
Verkochte boeken	-	3065.50[5]
Interest	-	1175.16
Storting overgeschoten gelden huldeblijk prof. Kern	-	242.15
Verrekening met Indië	-	175.—
Aandeel bibliotheekfonds in alg. onkosten en voor catalogus	-	2488.—
	f	29383.19

Algemeene kosten	f	2679.59
Adjunct-secretaris	-	1000.—
Bijdragen en afzond. werken	-	8483.27
Aandeel aankoop in Gordon-verzameling Zuid-Afrika	-	100.—
Tekort van het bibl. fonds	-	1256.39
Reserve:		
a. uitgaaf Boro Boedoer	-	12606.70
b. bijwerking catal.	-	580.64
Verrekening met Indië	-	12.—
Saldo kas en kassier ult. Dec. 1914	-	2664.60
	f	29383.19

Verkorte Winst- en Verliesrekening van het Bibliotheekfonds.

Saldo ult. Dec. 1913	f	705.82
Contributiën van donateurs	-	2450.—
Schenkingen in eens	-	1500.—
Indisch Genootschap	-	466.—
Renten	-	1435.—
Algemeene Kas	-	1256.39
Verkoop van effecten	-	3033.79
	f	10847.—

Aandeel alg. kosten	f	1888.—
Catalogus	-	600.—
Beambten	-	500.—
Boeken en bindwerk enz.	-	2547.34
Brandverzekering	-	72.05
Aankoop van effecten	-	5018.33
Saldo in kas	-	221.28
	f	10847.—

Verkorte Winst- en Verliesrekening van het pensioen- en ondersteuningsfonds.

Saldo ult. Dec. 1913	f	409.10
Renten	-	421.60
	f	830.70

Aankoop effecten	f	503.35
Saldo in kas	-	327.35
	f	830.70

BESTUURSVERGADERING
VAN 20 MAART 1915.

Aanwezig de HH.: Liefrinck, Bakhuizen van den Brink, van Ophuysen, van Berckel, Juynboll, Rouffaer, Martin, Jonker, Vogel en Hoetink.

De HH. van Vollenhoven en Heeres zonden bericht van verhindering.

Tot Voorzitter, Ondervoorzitter, Penningmeester en Secretaris worden gekozen de HH. Liefrinck, van Vollenhoven, Bakhuizen van den Brink en Hoetink.

De notulen der vergadering van 20 Februari j.l. worden gelezen en goedgekeurd.

Tot lid van het Instituut wordt benoemd de heer J. P. Michielsen.

Het lid Dr. C. W. Janssen heeft opgaaf gezonden van veranderd adres, zoomede het lid Prof. Mr. J. H. Carpentier Alting.

Van het lid P. H. van der Kemp is d.d. 3 Maart j.l. een schrijven ontvangen, waarbij de aandacht van het Bestuur wordt gevestigd op het bestaan van verslagen welke aan gewestelijke bestuurders werden voorgeschreven bij Gouv[t]. Besl. d.d. 14 November 1823, n° 14, terwijl het eerste Koloniale Verslag in 1849 is gedrukt. De heer van der Kemp heeft grond voor de veronderstelling dat de te Batavia of Buitenzorg schuilende jaarverslagen 1824—1848 van de aan ons in 1825 verbleven bezittingen belangrijke gegevens bevatten aangaande de economische ontwikkeling van deze streken.

Wordt besloten den Secretaris op te dragen een onderzoek in te stellen.

Overeenkomstig het voorstel van het lid Jonker wordt besloten het artikel van den heer Otto Scheerer: «On the particles of relation of the Isinai Language» in de *Bijdragen* op te nemen.

Van den heer Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan is ontvangen, ter plaatsing in de *Bijdragen*, een artikel over «Dierenverhalen en dierenbijgeloof bij de inlanders in den Indischen Archipel.»

In handen van de HH. van Berckel en Ophuysen.

De heer Rouffaer doet mededeeling van zijne besprekingen met den heer E. E. W. G. Schröder in verband met de aan dien ambtenaar gegeven opdracht tot samenstelling van een werk over het eiland Nias en stelt voor aan den Minister van Koloniën in overweging te geven den bij Gouvernementsbesluit van 18 November 1913 n° 16 gestelden termijn van één jaar met zes maanden te verlengen.

Conform.

Op voorstel van den heer Rouffaer zal tot den Minister van Koloniën het verzoek worden gericht, ten behoeve der bibliotheek, een exemplaar af te staan van twee nota's betrekking hebbend op de kwestie der grensscheiding op Timor.

Gunstig wordt beschikt op het verzoek van de Utrechtsche Studenten afdeeling van het Algemeen Nederlandsch Verbond om geregeld de *Bijdragen* te doen toekomen aan hare bibliotheek te Amersfoort ten behoeve van de aldaar geïnterneerde Vlaamsche studenten.

De Penningmeester bericht dat hij in de Indische Leening heeft deelgenomen door eene inschrijving van f 1000 uit het Bibliotheekfonds en van f 500 uit het Pensioenfonds.

Goedgekeurd.

Ten behoeve der bibliotheek zijn geschenken ontvangen van de HH. Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, S. Ritsema van Eck, G. P. Rouffaer, W. C. Muller en B. Hoetink.

Aan de schenkers is dank betuigd.

De vergadering wordt gesloten.

BESTUURSVERGADERING
VAN 17 APRIL 1915.

Aanwezig de HH. Liefrinck, Bakhuizen van den Brink, van Ophuysen, van Berckel, Juynboll, Heeres, Rouffaer, Jonker en Hoetink.

Afwezig met kennisgeving de HH. van Vollenhoven, Martin en Vogel.

De notulen van de Algemeene Vergadering en die van de Bestuursvergadering van 20 Maart jl. worden gelezen en goedgekeurd.

Tot lid van het Instituut wordt benoemd de heer D. L. Graadt van Roggen.

Met het einde van het jaar bedankt voor het lidmaatschap de heer J. Tideman.

De leden Mr. G. J. Fabius, G. J. Ellen, Mejonkvr. H. B. de la Bassecour Caen, W. J. T. Kroon en G. U. Renesse van Duivenbode zonden bericht van veranderd adres.

Van den Minister van Koloniën is één schrijven ontvangen dd. 10 Maart jl. Afd. *B* N° 41, waarbij worden toegezonden de verbalen van de Afdeeling Westindische Zaken van 29 September 1837 Nos 91132 en 16 Juli 1838 Nos 15/86, betreffende omstreeks 1836 met de Boschnegers in Suriname gesloten verdragen.

In handen van den heer van Vollenhoven.

Van denzelfde is ontvangen een schrijven van 31 Maart jl. Afd. A3 N° 2186, houdende mededeeling dat geen exemplaren beschikbaar zijn van de gevraagde geschriften, betreffende de grensregeling van het Nederlandsch en het Portugeesch gebied op Timor.

Het lid J. C. van Eerde vraagt toestemming om zijn in *Bijdragen* LXV opgenomen artikel over «Hindoe-Javaansche en

Balische eeredienst,» met opgaaf van herkomst, te herdrukken in een boek dat op verschillend gebied eene vergelijking zal bevatten van de Oud-Javaansche en de Balische beschaving.

Geen bezwaar.

Wordt ter tafel gebracht een voorstel van den adjunct-Secretaris waarin eenige wijziging in de inrichting van de leeskamer wordt aan de hand gedaan.

Eer hieromtrent eene beslissing wordt genomen, zal worden nagegaan of het voorgestelde uit een practisch oogpunt aanbeveling verdient.

De HH. van Ophuysen en van Berckel brengen advies uit over het, in de Maart-vergadering, in hunne handen gestelde opstel over «Dierenverhalen en Dieren-Bijgeloof bij de Inlanders van den Indischen Archipel.» Zij stellen voor dit stuk in de *Bijdragen* op te nemen.

Dienovereenkomstig wordt besloten.

Een voorstel van den heer Rouffaer dat het Bestuur zal besluiten tot aankoop van eenige door hem aangegeven boekwerken, geeft den Secretaris aanleiding de aandacht te vestigen op artikel 3 van het vigeerende Reglement op de Koloniale Bibliotheek, waarbij is bepaald dat de bibliothecaris de aankoopen doet.

De juistheid van deze opmerking wordt erkend; in den vervolge zullen voorstellen tot aankoop van boekwerken worden gericht tot den Bibliothecaris die, als hij daartegen bezwaar heeft, de beslissing van het Bestuur inroept.

De heer Rouffaer stelt voor:

1° tot de Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States of America, van welke instelling destijds door tusschenkomst van wijlen Prof. Speyer werden ten geschenke gekregen deel 2 t/m 11 van de Harvard Oriental Series, het verzoek te richten ook de sedert verschenen en de nog te verschijnen deelen van deze reeks voor onze Bibliotheek te willen afstaan, met bereidverklaring om de edita van het Instituut toe te zenden.

2° den Secretaris op te dragen van het lid den heer W. P. Groeneveldt de Formosaansche en andere handschriften terug te vragen, welke het eigendom zijn van het Instituut en thans onder berusting zijn van den heer Groeneveldt.

Conform.

De Penningmeester bericht dat van de inschrijving van f 1000 uit het Bibliotheekfonds in de Indische leening, slechts de helft is gegund.

Kennisgeving.

Voor de Bibliotheek zijn geschenken ontvangen van de HH. H. T. Chateau, B. Schrieken, G. P. Rouffaer, W. J. M. Michielsen, B. Hoetink en Mr. J. W. Ramaer namens het Suiker-Syndicaat.

Aan de schenkers is dank betuigd.

De vergadering wordt gesloten.

BESTUURSVERGADERING.

VAN 15 MEI 1915.

Aanwezig de HH. Liefrinck, van Ophuysen, van Berckel, Juynboll, Heeres, Rouffaer, Jonker en Hoetink.

Afwezig met kennisgeving, de HH. Bakhuizen van den Brink, Martin, en van Vollenhoven.

De notulen der vergadering van 17 April worden gelezen en, na eenige discussie, goedgekeurd.

Tot leden van het Instituut worden benoemd de HH. H. P. Wijnen, D. Brouwer, A. D. Versteegh en J. H. Muller.

Met ultimo December a.s. bedanken voor het lidmaatschap de HH. Dr. W. A. van Dorp en Mr. W. J. van Welderen Baron Rengers, terwijl de HH. J. Mullemeister en Mr. H. Zeidner zullen geacht worden aan het einde van 1914 op hun verzoek, van de ledenlijst te zijn afgevoerd.

Van het «Hamburgisches Kolonialinstitut» is d.d. 30 April j.l. bericht ontvangen dat de Professorenrat niet kan ingaan op het voorstel tot ruiling van al de edita en dat de Directeur van het Museum für Völkerkunde omtrent het ruilen van de «völkerkundlichen Bände der Abhandlungen», binnen kort met het Bestuur in overleg zal treden.

Kennisgeving.

Van het Eerelid Prof. Dr. J. H. C. Kern is ontvangen, ter plaatsing in de *Bijdragen*, een artikel getiteld: Iets overs de hellen der Buddhisten.

In handen van de HH. Jonker en Vogel.

De heer Rouffaer:

1°. stelt voor aan het thans vigeerende artikel 3 van het Reglement op de Koloniale Bibliotheek toe te voegen een nieuwe alinea:

«Ook in de Bestuursvergaderingen kan aankoop van boekwerken, handschriften, kaarten, foto's of platen worden besproken en vastgesteld.»

ook geeft de heer Rouffaer in overweging om, «ter wille van eene zuivere stemming over het voorstel door alle leden van het Bestuur» zijn voorstel met de toelichting, vergezeld van een exemplaar der vroegere reglementen en van het reglement dat thans van kracht is, in rondlezing te zenden en daarop de stem vóór of tegen het voorstel bekend te stellen».

Wordt besloten het voorstel van den heer Rouffaer, met de toelichting en reglementen, in rondlezing te laten gaan en in de Juni-vergadering dit voorstel in behandeling te nemen.

2°. bericht dat de heer E. E. W. G. Schröder, aan wien eene verlofsverlenging van zes maanden is toegestaan (zie notulen Maart j.l.) zich voor eenigen tijd naar Zwitserland zal begeven, zonder daarom zijn arbeid af te breken.

Kennisgeving.

De Secretaris deelt mede dat de aan het Instituut toebehoorende Formosaansche en andere handschriften welke in het bezit waren van den heer W. P. Groeneveldt, thans zijn terugontvangen.

Voor de Bibliotheek zijn geschenken ontvangen van de HH. Mr. J. G. Huyser, Dr. D. A. Rinkes, L. van Vuuren, K. G.

Houwen, Dr. H. Blink en B. Hoetink, terwijl de heer Mr. P. A. F. Blom twee Menangkabau-Maleische handschriften heeft geschonken.

Aan de schenkers is dank betuigd.

De vergadering wordt gesloten.

BESTUURSVERGADERING
VAN 19 JUNI 1915.

Aanwezig de HH. Liefrinck, van Vollenhoven, Jonker, Martin, Vogel, Juynboll, Rouffaer, van Berckel en Hoetink.

De HH. Bakhuizen van den Brink, Heeres en van Ophuysen gaven kennis verhinderd te zijn deze vergadering bij te wonen.

De notulen der Vergadering van 15 Mei worden gelezen en goedgekeurd.

Tot leden van het Instituut worden benoemd de HH. E. Mansvelt Beck, C. P. Vijverberg, E. Wellenstein en H. Kraemer, allen met ingang van het tweede halfjaar 1915.

Voor het lidmaatschap hebben bedankt de HH. L. Knappert en M. van Waterschoot van de Gracht, terwijl zijn overleden de HH. J. D. Donker Duyvis en Mr. L. A. de Fillietas Bousquet.

De leden E. E. W. G. Schröder en N. J. van den Brandhof gaven kennis van verandering van adres.

Van den Chef van de Afdeeling F. bij het Departement van Koloniën is ontvangen een schrijven van 26 Mei jl. N° 3788, houdende de vraag wanneer en tegen welken prijs kunnen worden geleverd 500 exemplaren van Dr. Niemann's werkjes: «Bloemlezing uit Maleische geschriften» waarop is gevolgd eene ministerieële beschikking van 16 Juni afdeeling F N° 39, waarbij opdracht is gegeven tot bedoelde levering tegen den gestelden prijs.

Aan den Secretaris wordt opgedragen het noodige te verrichten.

Van den «Editor Harvard Oriental Series» is de mededeeling ontvangen dat de deelen 12 tot 19 van de Oriental Series (cf. Notulen-bestuursvergadering 17 April jl.) zullen worden toegezonden en dat de Harvard College Library gaarne met het Instituut in ruiling zal treden.

De Harvard College Library zal worden geplaatst op de lijst van inrichtingen waarmede het Instituut door ruiling van werken in verbinding staat.

In antwoord op dezerzijdsch schrijven van 25 Maart jl. is bericht ontvangen van den heer Landsarchivaris te Weltevreden, waaruit blijkt dat de verslagen welke aan gewestelijke bestuurders werden voorgeschreven bij Gouvernements Besluit dd. 14 November 1823 n° 14 en wel meer bijzonder die van vóór 1849 (cf. Notulen bestuursvergadering 20 Maart jl.) ten getale van ruim 600 stuks in 's Lands archief te Weltevreden aanwezig zijn en zoowel in omvang als inhoud zeer uiteenloopen.

Tevens wordt aangeboden een afschrift van eene door den ambtsvoorganger van Dr. F. de Haan gemaakte lijst van deze algemeene verslagen.

Wordt besloten deze lijst al vast als bijlage van deze notulen in de Bijdragen op te nemen.

Van het lid E. E. W. G. Schröder is kennisgeving ontvangen dat hij zich voor eenigen tijd naar Zwitserland begeeft, waar hij zich voorstelt zijn werk over Nias voor de pers gereed te maken.

Kennisgeving.

Alsnu komt in behandeling het voorstel van den heer Rouffaer dat, overeenkomstig het in de vorige bestuursvergadering genomen besluit, in rondlezing is geweest.

Na beraadslaging, wordt aangenomen het voorstel van den heer van Vollenhoven om aan artikel 5 van het Huishoudelijk Reglement de volgende alinea toe te voegen:

«Onverminderd het bij dat reglement over aankoop bepaalde, kan ook in de bestuursvergaderingen zelf aankoop voor de verzamelingen van het Instituut worden besproken en vastgesteld, nadat de bibliothecaris is gehoord.»

De heer Vogel brengt de wenschelijkheid ter sprake om belangstelling in de oudheidkundige schatten onzer koloniën te

bevorderen door deskundigen uit te noodigen daarover voordrachten te houden.

Overweging van dit denkbeeld wordt uitgesteld tot normale omstandigheden zullen zijn teruggekeerd.

Mede namens den heer Jonker stelt de heer Vogel voor het opstel van het eerelid Prof. Dr. H. Kern: «Iets over de hellen der Buddhisten» in de *Bijdragen* op te nemen.

Conform.

Ter plaatsing in de *Bijdragen* biedt de heer Juynboll aan, zijn opstel: «De letterkunde van Bali.»

In handen van de HH. Liefrinck en Jonker.

De heer Rouffaer vraagt of voor het borstbeeld van Prof. Kern, dat thans in een der zijgangen is opgesteld, niet eene betere plaatsing kan worden gekozen.

Hierover zal in de eerstkomende vergadering van gedachten worden gewisseld.

De heer van Vollenhoven biedt ter plaatsing in de *Bijdragen* aan, behoudens toestemming van den Minister van Koloniën, een extract uit eene memorie van overdracht, van den gewezen civiel gezaghebber van Banggaai, den 1[en] luitenant A. A. de Jong.

In handen van de HH. van Vollenhoven en van Berckel.

Voor de bibliotheek werden geschenken ontvangen van de HH.: Prof. Dr. J. P. Vogel, S. L. van Looy, W. van Gelder, Prof. Dr. H. Kern, Dr. M. W. de Visscher, B. Hoetink, R. J. Wilkinson, Dr. G. Baumann, Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, Dr. S. H. Koorders, Dr. E. B. Kielstra, H. F. Tillema, en van Mej. Marie E. Lulius van Goor.

Aan de gevers is, voor zooveel noodig, dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, wordt de vergadering gesloten.

Bijlage.

Algemeene verslagen.

GEWEST.	Oudste aanwezige verslag.	ONTBREKENDE.	Aanmerkingen.
Bantam	1817	1818 t/m 1820, 1822 t/m 1831, 1833, 1839, 1844—1848.	1817 incompleet.
Batavia	1824	1845.	1824 „
Buitenzorg . .	1828	1829 t/m 1831, 1833, 1844.	
Krawang . . .	1835	1844, 1846.	1848 alleen bijlagen.
Preanger . . .	1826	1828, 1833, 1834, 1844, 1847, 1848.	
Cheribon . . .	1817	1818 t/m 1822, 1827 t/m 1829, 1831, 1844 t/m 1845, 1848.	
Tagal	1823	1825, 1827, 1829 t/m 1831.	
Pekalongan . .	1827	1823, 1833.	
Samarang . . .	1820	1826 t/m 1831, 1844, 1845.	
Japara	1823	1824, 1847.	
Rembang . . .	1824	1825, 1827, 1829, 1842, 1844.	
Soerabaia . . .	1830	1833.	
Pasoeroean . .	1823	1825, 1826, 1830, 1831, 1833.	
Besoeki	1823	1825 t/m 1827, 1848.	
Banjoewangi . .	1828	1834 t/m 1848.	
Banjoemas . . .	1832	1839.	
Bagelen	1832	1830, 1831, 1844.	
Kadoe	1827	1824.	
Soerakarta . . .	1832	1833, 1835, 1841, 1843, 1844, 1848.	
Djokjokarta . .	1830	1843, 1844.	1836 fragment.
Patjitan	1824	1825 t/m 1831, 1841, 1842.	
Madioen . . .	1836	1846.	
Kediri	1832	1833, 1849.	
Madura	1829	1830 t/m 1833, 1836 t/m 1846.	
Sum. W. K. . .	1825	1826, 1830 t/m 1836, 1841.	
Benkoelen . . .	1834		1840 fragment.
Lampongs . . .	1832	1834 t/m 1837, 1841.	
Palembang . .	1832	1833, 1842, 1843, 1847.	
Banka	1831	1839, 1844.	
Riouw	1824	1838.	
W. afd. v. Borneo	1824	1825 t/m 1828, 1830 t/m 1836, 1847, 1848.	
Z. en O. afd. v. B.	1824	1828 t/m 1832, 1834.	
Celebes en O. .	1828	1829 t/m 1832, 1834.	
Menado	1846	1848.	
Ternate	1829	1824, 1825.	
Ambon	1834		
Banda	1829	1830 t/m 1834, 1836 t/m 1838.	1824 alleen bijlagen.
Timor	1834	1844.	

BESTUURSVERGADERING

VAN 18 SEPTEMBER 1915.

Aanwezig de Heeren Liefrinck (Voorzitter), Bakhuizen van den Brink (Penningmeester), Juijnboll, Rouffaer, Jonker, Vogel en Hoetink (Secretaris).

De Heeren Van Vollenhoven, Heeres, Van Ophuijsen en Van Berckel zonden bericht van verhindering.

De notulen der vergadering van 19 Juni j.l. worden gelezen en goedgekeurd.

Tot leden worden benoemd, de Heeren A. D. E. Abendanon, H. K. Jacobs, H. B. F. Engel, H. M. Kits van Heijningen, G. A. Kessler, C. de Groot, J. Radersma en de Gewestelijke Bibliotheek te Amboina.

Bericht is ontvangen van het overlijden van het lid W. P. Groeneveldt, terwijl voor het lidmaatschap hebben bedankt de H.H. T. J. W. Bedding, A. Rijnbende, R. A. Soerodiningrat, H. G. P. Duijfjes, M. de Lange, Mr. W. de Roo de la Faille en H. P. van Seters.

Van verandering van adres gaven kennis de leden:

Ned.-Ind. Spoorweg-Mij., Soetan M. Latif, Mr. H. A. Kloppenburg, F. W. Slangen, J. v. Hecht Munting Napjus, F. Twiss, Th. Steinmetz, W. H. M. Schadee, G. J. ter Poorten en Hoesein Djajadiningrat.

Notificatie.

Bij missive van 1 Juli j.l. A[2] N° 4638, deelt de Minister van Koloniën mede dat toestemming tot het openbaar maken van de Memorie van overdracht van den Civiel-Gezaghebber van Banggaai, den 1[en] Luitenant der infanterie A. A. de Jong, niet door hem, Minister, kan worden verleend daar de beslissing in deze ligt bij de Indische Regeering.

De Secretaris deelt mede dat de Gouverneur-Generaal is verzocht de vereischte toestemming te geven.

Van wege het Ministerie van Koloniën is dd. 20 Juli toezending gevraagd van 100 exx. van Adatrechtbundel X (Gemengd).

De Secretaris deelt mede dat aan de aanvraag is gevolg gegeven.

De Directeur van het Krijgsgeschiedkundig Archief van den Generalen Staf heeft bij schrijven van 26 Aug. j.l. N° 298 bericht gezonden dat het voornemen bestaat tot de oprichting van zulk een archief in Nederlandsch-Indië en dat de Indische Regeering reeds een werkplan heeft goedgekeurd.

Een en ander wordt vermeld in het 18e, 19e en 20ste jaarverslag van hooger genoemd archief, waarvan exemplaren worden aangeboden.

Bibliotheek.

De gep. Luit.-Kolonel O.-I. leger A. K. A. Gijsberti Hodenpijl biedt, bij zijn schrijven van 17 Aug. j.l., voor de Bijdragen aan een opstel getiteld: «Govert Cnoll, Commandeur en Oppergezaghebber ter Oostkust van Java, 1705—1709».

In handen van de Heeren Bakhuizen van den Brink en Rouffaer.

Door tusschenkomst van het eerelid Dr. E. B. Kielstra, biedt het lid J. Fortgens voor de Bijdragen aan een opstel: «Over het adat-huwelijk onder den Tabaroestam».

In handen van de Heeren Liefrinck en Van Vollenhoven.

De Directeur van het Rautenstrauch-Joest-Museum te Keulen doet bij zijn schrijven van 26 Aug. j.l. een voorstel tot ruiling van edita.

Goedgekeurd.

Bij zijn schrijven van 16 dezer geeft de Heer E. E. W. G. Schröder inlichtingen aangaande den stand van zijn werk over het eiland Nias en doet hij mededeeling van zijne inzichten omtrent de wijze van uitgaaf van dit werk.

De Heeren Rouffaer en Hoetink zullen met den schrijver in overleg treden en de gegevens verzamelen welke noodig zijn om vanwege het Instituut een voorstel omtrent de uitgaaf te kunnen doen aan den Minister van Koloniën.

Op advies van de Heeren Jonker en Liefrinck wordt besloten tot opneming in de «Bijdragen» van het opstel van Dr. H. H. Juynboll: «De letterkunde van Bali».

De Heer Rouffaer biedt ter plaatsing in de «Bijdragen» aan zijne in 1904 samengestelde nota over den agrarischen rechtstoestand van de inlandsche bevolking van Java en Madoera.
In handen van de Heeren Liefrinck en Van Vollenhoven.

Verder betoogt de Heer Rouffaer de wenschelijkheid dat het bestuurslid Dr. H. H. Juynboll zijn Oud-Javaansch Nederlandsch Woordenboek moge rangschikken volgens het latijnsche in plaats van naar het sanscriet-alfabet.
De Heer Rouffaer zal zich gaarne belasten met het werk dat die wijziging zal medebrengen.
De Heer Juynboll zal dit denkbeeld in overweging nemen.

De Secretaris:
1°. bericht dat hij, in overleg met den uitgever, den handelsprijs van het werk: «De landsverordeningen der Balische vorsten van Lombok» door F. A. Liefrinck, heeft bepaald op f 6.— en verzoekt dit goed te keuren.
Cfm.

2°. stelt voor te bepalen dat in de gevallen waarin de correctie van een opstel voor de «Bijdragen» of van een door het Instituut uitgegeven afzonderlijk werk nièt door of van wege den schrijver geschiedt, daarvoor f 3.— per vel te goed te doen, ten laste van den schrijver die honorarium ontvangt en anders van het Instituut.
Cfm.
3°. deelt mede dat aan den Minister van Koloniën het verzoek is gericht het bedrag van f 14.000.— dat op de Indische begrooting van het loopende jaar is uitgetrokken als laatste gedeelte van eene subsidie voor het werk over den Boroboedoer, ter beschikking van het Instituut te willen stellen.

Ten behoeve der Bibliotheek werden geschenken ontvangen van Mej. Martine Tonnet en van de Heeren Prof. Dr. J. Ph. Vogel, G. P. Rouffaer, Dr. N. Adriani, W. L. Bosschart, R. O. Winstedt, W. van Gelder, B. ter Haar Bzn., H. J. E. Wenckebach, C. C. Callenbach, Prof. Dr. A. Wichmann, H. J. Kerbert, Dr. J. L.

Cluijsenaer, Dr. H. Blink, Dr. F. C. Wieder, W. J. M. Michielsen, Prof. Dr. R. Brandstetter, Dr. Z. Kamerling, Th. van Erp, Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, Prof. Ch. A. van Ophuijsen, Mr. P. H. Fromberg, J. B. Wolters, Mr. H. J. Romeijn en B. Hoetink.

Aan de schenkers is bereids dank betuigd.

De vergadering wordt gesloten.

BESTUURSVERGADERING

VAN 16 OCTOBER 1915.

Aanwezig de Heeren Liefrinck (Voorzitter), Van Vollenhoven (onder-Voorzitter), Bakhuizen van den Brink (Penningmeester), Van Berckel, Heeres, Jonker, Juynboll, Rouffaer en Hoetink (Secretaris).

De Heeren Martin, Van Ophuijsen en Vogel zonden bericht van verhindering.

Na opening der vergadering wijdt de Voorzitter een woord van herinnering aan wijlen Mr. C. Th. van Deventer, die niet alleen heeft uitgeblonken door zijne verdiensten op politiek gebied en jegens Indië, maar die ook groote belangstelling heeft getoond in het streven van het Instituut, als bestuurslid heeft deelgenomen aan zijne werkzaamheid en door schenking van kostbare boeken de bibliotheek van het Instituut heeft verrijkt. De beminnelijkheid van zijn optreden en omgang zal bij allen die met Mr. van Deventer zitting hadden in het Bestuur, in dankbaar aandenken blijven.

De notulen der vergadering van 18 September jl. worden voorgelezen en na eenige wijziging goedgekeurd.

Tot leden worden benoemd de Heeren Mr. P. H. Fromberg en F. M. van Exter, terwijl de Heer J. Tideman, op zijn verzoek, zal worden geacht niet voor het lidmaatschap te hebben bedankt.

Voor het lidmaatschap hebben bedankt de Heeren F. Fokkens en A. L. Fokker.

Van verandering van adres gaven kennis de Heeren J. F. K. Hansen en J. Ballot.

Van den Landsarchivaris te Weltevreden is ontvangen een schrijven dd. 5 Augustus jl. N° 678 waarbij navraag wordt gedaan naar eene «Vragenlijst van Raffles betreffende oudheidkundige onderzoekingen op Java» afkomstig uit de papieren van N. Engelhard en vermeld in Notulen 21 December 1901. («Bijdragen» 1902 Bijl. bl. V) en tot het Bestuur tevens het verzoek wordt gericht om toezending van onder de handschriften van het Instituut aanwezige stukken uit den Engelschen tijd.

Aan Dr. de Haan zal worden gezonden het indertijd vervaardigde afschrift van «Raffles' Vragenlijst», waarvan het origineel aanwezig is in het Rijksarchief (Aanwinsten XXIII 1900, pag. 48 n° 272). Tevens zal worden bericht dat eene catalogiseering van de handschriften van het Instituut in bewerking is en dat wanneer die arbeid zal zijn afgeloopen, aan Dr. de Haan eene opgaaf zal worden verstrekt van hetgeen in 's Instituut's verzameling wordt aangetroffen met betrekking op den Engelschen tijd.

Bij haar schrijven van 4 October biedt Mevrouw de Weduwe C. M. J. Immink geboren Roos de door wijlen haren echtgenoot Mr. A. J. Immink nagelaten boekwerken voor zooveel die betrekking hebben op Nederlandsch-Indië, ten geschenke aan.

Dit aanbod wordt met groote erkentelijkheid aanvaard.

Bij circulaire dd. 21 Juni jl. roept een voorloopig Comité de medewerking in van het Instituut voor het tot stand komen van een congres ter bespreking van het Indische onderwijs in al zijne onderdeelen, waartoe is besloten door de afdeeling «Nederland» van het Nederlandsch-Indisch Onderwijzers Genootschap.

Onder aanbieding van verontschuldiging voor de vertraagde beantwoording van deze circulaire, zal de sympathie van het Instituut worden betuigd en zal worden medegedeeld dat het Bestuur bereid is een zijner leden af te vaardigen.

Voor de «Bijdragen» zijn ingekomen: 1°. van 's Instituut's

eerelid Prof. Dr. J. H. C. Kern: «Oudheidkundig Onderzoek in Burma».

Zal zoo spoedig mogelijk in de «Bijdragen» worden geplaatst.

2°. van het lid H. T. Damsté: «Simaloereesche teksten».

In handen gesteld van de Heeren Jonker en Van Ophuijsen.

3°. van den heer F. J. Jens (door tusschenkomst van Dr. J. W. Gunning): «Het Insos en het K'borfeest op Biak en Soepiori».

In handen van de Heeren Rouffaer en Van Berckel.

De Heer Van Vollenhoven:

1°. brengt, mede namens den Heer Liefrinck, verslag uit over de in hunne handen gestelde:

a. «Nota over den agrarischen rechtstoestand van de inlandsche bevolking van Java en Madoera», van den Heer Rouffaer.

b. verhandeling: «Het adat-huwelijk onder den Tabaroe-stam» door het lid J. Fortgens.

Overeenkomstig het advies van de Heeren Liefrinck en Van Vollenhoven wordt besloten tot opneming in de «Bijdragen».

De Heer Van Vollenhoven zal in een Naschrift zijne eigen inzichten uiteenzetten omtrent de door den Heer Rouffaer ontwikkelde denkbeelden.

2°. stelt voor eene door den Heer Rouffaer en hem samengestelde nota betrekkelijk het bibliotheekwezen in Nederlandsch West-Indië (cf. notulen 21 Dec. 1912) te zenden aan den Gouverneur van Suriname, den Gouverneur van Curaçao, den Minister van Koloniën en het Hoofdbestuur van het Algemeen Nederlandsch Verbond, bij missives waarvan de concepten door hem worden voorgelezen.

Conform.

De Heer Heeres geeft inlichtingen over den stand van het onderzoek naar de gebouwen der V. O. C. hier te lande, deelt mede dat de beschrijving en afbeelding van die gebouwen voor een goed deel is gereed gekomen en wijst er op dat geen hooge verwachtingen mogen worden opgevat omtrent den uitslag van het onderzoek.

Notificatie.

De Heer Rouffaer:

1°. brengt verslag uit, mede namens den Heer Hoetink, omtrent

hetgeen hunnerzijds is gedaan tot voorbereiding van een voorstel aan den Minister van Koloniën betrekkelijk de uitgaaf van het door het lid E. E. W. G. Schröder samengestelde werk over het eiland Nias.

De strekking wordt goedgekeurd van het ontwerp van een schrijven dat tot den Minister van Koloniën zal worden gericht zoodra de hangende onderhandelingen met uitgevers zullen zijn afgeloopen.

2°. wijst op de wenschelijkheid om de «Invallende Gedagten enz.» van C. Chastelein, naar een aan het Instituut toebehoorend handschrift, in de «Bijdragen» op te nemen, aangezien de tekst zooals die is afgedrukt in het Tijdschrift van het Bat. Genootschap III, pag. 63 e.v. en in «Geschiedenis particulier landbezit op West-Java» van J. Faes, 1e gedeelte, pag. 221 e.v., aan onnauwkeurigheid lijdt.

De Heer Rouffaer zal vaststellen welke verschillen bestaan tusschen de gedrukte teksten en den tekst van 's Instituuts handschrift, waarna de zaak op nieuw ter tafel zal komen.

3°. biedt, namens het lid Dr. N. J. Krom, voor de «Bijdragen» aan, diens opstel: «De hoofdpersoon der vierde gaanderij van Boro-Budur».

In handen van de Heeren Juijnboll en Rouffaer.

4° leidt het denkbeeld in dat van wege het Instituut het initiatief moge worden genomen tot het uitgeven eener serie inlandsche teksten met beknopte inleiding en min of meer uitvoerige inhoudsopgaaf in het Nederlandsch. Voor die uitgaven — die allen in latijnsche transcriptie zullen dienen gedrukt te worden — zullen allereerst Oud-Javaansche en Middel-Javaansche teksten in aanmerking komen, voorts ook belangrijke Jong-Javaansche, Maleische en andere. Het doel zal wezen om zoowel voor ontwikkelde Inlanders belangrijke voortbrenselen uit hun eigen literatuur op gemakkelijke wijze toegankelijk te maken, als door de inleidingen en inhoudsopgaven al die Nederlanders te bereiken die belangstellen in Indië's geschiedenis, godsdienstontwikkeling, literatuur als anderszins. Het zou alzoo eene serie moeten worden in den trant van de Bibliotheca Indica (sinds meer dan een halve eeuw te Calcutta uitgegeven) maar ruimer

opgevat, immers niet alleen voor vakgeleerden, — deels in den trant van de te Singapore verschijnende Malay Literature Series en de te Batavia uitkomende uitgaven der Commissie voor de Volkslectuur maar evenzeer ruimer opgevat dan deze beide, die alleen inlandsche teksten publiceeren in latijnsche transcriptie. Eene serie als bedoeld, uit te geven over een reeks van jaren door het Instituut — hoogstwaarschijnlijk met geldelijken steun van het Ministerie van Koloniën — en misschien het best te noemen: Bibliotheca Neerlando-Indica, zou vooral thans bij de krachtig voortschrijdende geestelijke ontwikkeling der Inlanders, van groot en blijvend nut wezen.

Wordt besloten dit denkbeeld nader te doen overwegen door een kleinen kring van personen uit en buiten het Bestuur van het Instituut, en de Heeren Dr. G. A. J. Hazeu en Dr. N. J. Krom uit te noodigen zich, met de bestuursleden Jonker, Juynboll en Rouffaer, daarvoor beschikbaar te stellen.

De Heer Bakhuizen van den Brink, brengt, mede namens den Heer Rouffaer, verslag uit over het in hunne handen gestelde opstel van den Heer Gijsberti Hodenpijl: «Govert Cnoll, commandant en oppergezaghebber ter Oostkust van Java, 1705—1709».

Overeenkomstig het gegeven advies, wordt besloten den schrijver in overweging te geven zijn opstel zoodanig te bekorten dat alleen gebruik worde gemaakt van de nieuwe gegevens welke hij heeft verzameld.

De Penningmeester bericht de ontvangst van een mandaat ad f 14000, als laatste termijn van de subsidie voor een werk over den Boroboedoer.

Boekgeschenken werden ontvangen van de Heeren R. A. van Sandick, Dr. H. Blink, H. F. Tillema, A. A. de Braconier, W. C. Muller en B. Hoetink.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de Vergadering.

BIJLAGE I.

NOTA van de heeren Rouffaer en Van Vollenhoven over het Bibliotheekwezen in Nederlandsch West-Indië.

§ 1. Evenzeer als er, tot voor korte jaren, een groot verschil was in aantal en gehalte tusschen de openbare leeszalen en boekerijen in Engeland en die te onzent, evenzoo is er groot verschil te dien aanzien tusschen de Britsche en Nederlandsche West-Indische koloniën.

In elk van die beide Engelsche koloniën, die zich door haar ligging het best tot vergelijking met Suriname leenen — Trinidad en Britsch Guyana — vindt men ter hoofdplaats een uitstekende boekenverzameling en uitstekende leeszalen. Te Port-of-Spain op Trinidad: een ruim gebouw van twee verdiepingen aan het hoofdplein der stad, waar behalve koloniale werken ook talrijke boeken over Britsche cultuur (Britsche historie, landbeschrijving, handel, nijverheid, enz.) de aandacht trekken. Te Georgetown (Britsch-Guyana): vooreerst een zeer ruime bovenzaal in het museumgebouw der Royal Agricultural and Commercial Society, en voorts een uit geld van Carnegie gestichte openbare leeszaal met een eigen gebouw, buitendien ook in het kleine New-Amsterdam, aan de Berbice, een volksbibliotheek. Het lezend publiek bestaat voor het overgroote deel uit negers, het bezoek schijnt zeer bevredigend, maar wordt niet weinig vergroot door het ter lezing liggen van vele couranten in de Engelsche taal.

Vergelijkt men hiermede den toestand op Nederlandsch gebied, dan blijkt uit de hier in het moederland beschikbare gegevens al dadelijk, dat het woord «Bibliotheek-wezen» daarvoor te groot is.

In Suriname kan men van een Bibliotheek-wezen spreken, gecentraliseerd te Paramaribo; voor de Nederl. West-Indische eilanden, die trouwens zoo ver onderling uiteen liggen, schijnt zelfs op het hoofdeiland, Curaçao, buiten een sociteitsboekerijtje, niets van een plaatselijke bibliotheek te bestaan.

Doch wat niet is, kan komen. En juist wegens de wenschelijkheid der verbetering van dat wat reeds bestaat, en der stichting van datgene wat nog niet bestaat maar toch hoogst wenschenswaard is, wordt de hierboven gestelde titel met voordacht gekozen.

§ 2. Over het Bibliotheek-wezen in Suriname heeft de heer Fr. Oudschans Dentz, werkzaam aan het Oud-archief der Kolonie, tevens secretaris der groep Suriname van het Algemeen Nederlandsch Verbond, in het hier te lande verschijnend maandschrift «De Boekzaal» twee artikelen gepubliceerd (Juli 1909 en Febr. 1911), waardoor, tezamen met eenige aanvullende en verbeterende gegevens van elders, en een kritische beschouwing van de zaak-zelve, een goed overzicht kan gegeven worden van den toestand tot 1912 toe.

Er bestaan dan te Paramaribo, bedoeld voor geheel Suriname, 2 Bibliotheken van algemeene en ten minste 4 Bibliotheekjes van beperkte bedoeling.

De twee Bibliotheken van algemeene bedoeling zijn:

a. De Surinaamsche Koloniale Bibliotheek, sinds ± 1900 genaamd de Koloniale Bibliotheek. Gesticht in 1858 door bemoeiïng van eenige Surinaamsche voormannen (vooral den historicus P. M. Netscher als Secretaris, en den medicus Dr. C. Landré als Voorzitter), krachtens Gouv.-Resolutie van 31 Dec. 1857, heeft deze Bibliotheek tot heden toe dat half particuliere, half ambtelijke karakter behouden, dat zij bij hare stichting blijkens het bovenstaande bezat. Men zou haar kunnen noemen: de centrale bibliotheek der Surinamers, door het Gouvernement van den aanvang gesteund. Iets dergelijks dus als de Bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap te Weltevreden.

Zoolang vooral de historicus Netscher ter plaatse de zaak behartigen kon, werd zij goed begonnen en flink voortgezet. In 1859 verscheen (bij Mart. Nijhoff in Den Haag) een eerste, en in 1862 bij dezelfde firma een tweede verbeterde «Catalogus der Surinaamsche Koloniale Bibliotheek» van zijne hand. Door dit goede en krachtige begin werden tal van interessante en zeldzame oudere boekwerken over Suriname (en Ned. West-Indië in 't algemeen) zoo te zeggen gered; terwijl zij toenmaals, circa 1860, nog voor kleinen prijs te krijgen waren, zouden zij na 1890 voor de middelen van deze Bibliotheek onbereikbaar zijn geweest. Dank die actie van Netscher, was daardoor de grondslag van de Surinaamsche Boekerij soliede en waardevol. Men wordt herinnerd aan de eerste tien jaren van het bestaan der Bibliotheek van het Indisch Genootschap, uit dezelfde periode ongeveer.

Daarna trad verslapping in. Hoe, is niet juist na te gaan, daar de in 1897 (na circa 40 jaar!) verschenen «Eerste Aanvullingslijst» hier te lande niet beschikbaar is. Maar alleen die lange tusschenruimte zegt al genoeg. Daarop versnelde het tempo: in 1907 verscheen (te Paramaribo) de Tweede Aanvullingslijst en in 1911 aldaar een geheel samenvattende nieuwe «Catalogus der Koloniale Bibliotheek».

b. Inmiddels was een concurrent gekomen. Op 7 Juni 1907 was te Paramaribo opgericht de «Openbare leeszaal en boekerij» van het Algemeen Nederlandsch Verbond, bij welker stichting zeker wel de reeds genoemde heer Oudschans Dentz den grootsten invloed heeft uitgeoefend. Blijkens zijn vermeld artikel bezat deze boekerij in eind 1909 reeds een 2000-tal boeken, terwijl de Koloniale Bibliotheek bovengenoemd er toen slechts een 1600-tal bezat. Het schijnt, dat er van deze boekerij van het A. N. V. tot nog toe echter geen Catalogus in druk kwam.

De vier Bibliotheekjes van beperkte strekking zijn:

c. De boekerij van het Landbouw-Proefstation, opgericht in Aug. 1904, die in eind 1909 circa 500 boeken bezat;

d. De Garnizoens-Bibliotheek, opgericht in een onbekend jaar, in eind 1909 met ruim 2000 boeken, naar het schijnt een leesbibliotheek uitsluitend voor militairen en die niet (naar het schijnt), periodiek ververscht wordt;

e. Een tweetal Christelijke Leesbibliotheekjes, in eind 1909 met samen een 500-tal boeken;

f. De boekerij van de Vrijmetselaarsloge Concordia, in eind 1909 met circa 600 boekwerken; een uitvloeisel echter van de van oudsher in Suriname zeer talrijke Joden-kolonie, en voorts nog:

g. Een Katholieke Bibliotheek, waarover hier te lande geene gegevens beschikbaar schijnen.

§ 3. Multa, non multum, blijkt al dadelijk uit bovenstaand overzicht. In Suriname schijnt men, ten aanzien der geestelijke hulpbronnen in versnippering kracht te hebben gezocht. Voor de Nederlandsche Antillen bestaat op elk der kleinere (Aruba, Bonaire, St. Eustatius en Ned. St. Martin), eene openbare boekerij [1], doch op het hoofdeiland Curaçao nog niets.

Wat is nu wenschelijk; en wat is bereikbaar?

---

[1] Mededeeling van Dr. W. van Everdingen, Secretaris-Penningmeester der Boeken-Commissie van het A. N. V. Reeds in 1906 blijken de 3 eerste, in 1907 de vierde te bestaan. Saba wordt niet vermeld.

Voor Suriname moet het wachtwoord zijn: vereenigen wat maar eenigszins vereenigd kan worden.

Voor de Westindische Eilanden moet een eenvoudige weg worden gezocht om tot een praktische stichting te komen.

Ten aanzien van Suriname moet dadelijk dan afgezien worden van elke poging om bijeen te brengen datgene, wat toch niet bijeen wil wezen. De Vrijmetselaars zoowel als de Katholieken hebben er hun goed partij-recht. Omtrent de Christelijke Leesbibliotheekjes en de Garnizoens-Bibliotheek — ook de lectuur in het Militaire Tehuis — is het moeilijk van hieruit iets te zeggen, men zou eerst een overzicht moeten hebben van den aard en het gehalte van hun voorraad boeken, om zich een oordeel te kunnen vormen van de wenschelijkheid hunner samensmelting met andere te Paramaribo bestaande boekerijen.

Ten aanzien der bibliotheek van het Landbouw-Proefstation staat de zaak dadelijk anders. Men moet het bejammeren dat dit Proefstation in 1904 niet getracht heeft de toen haast vijftigjarige Koloniale Bibliotheek te Paramaribo tot grooter bloei te brengen, maar gemeend heeft alleen op zijn eigen onmiddellijk belang te moeten letten door de oprichting van een, voor anderen natuurlijk niet openstaande, vakboekerij. Al is dit separatisme te begrijpen, te bejammeren blijft het, te meer, omdat de afdeeling „Natuurkundige en natuur-historische wetenschappen" in de Surinaamsche Koloniale Bibliotheek vrij wel voorzien was.

Maar nog veel meer te bejammeren is het, dat in midden 1907 het Algemeen Nederlandsch Verbond, groep Suriname, een afzonderlijke boekerij met leeszaal stichtte, naast, en zoo te zeggen in concurrentie met, de toen juist een halve eeuw bestaande (Surinaamsche) Koloniale Bibliotheek. Dat hier inderdaad concurrentie was, blijkt uit het feit, dat in hetzelfde jaar 1907 deze laatste hare „Tweede aanvullingslijst" deed verschijnen. Het is, als wilde zij zeggen: wij zijn er óók nog! Ongetwijfeld zal dit niet-samenwerken goeddeels toegeschreven moeten worden aan locale en persoonlijke redenen, die zich aan ons oordeel onttrekken. Echter doet zich, door een persoonswisseling aan de Koloniale Bibliotheek in het midden van dit jaar, thans wellicht een gunstige gelegenheid voor om alsnog samen te brengen, wat sinds 1907 te Paramaribo afzonderlijk bestaat.

§ 4. Het schijnt dan nu het gunstig oogenblik te zijn voor

het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië — onder welk «Nederlandsch-Indië» van de oprichting des Instituuts af, Oost- èn West-Indië steeds gerekend is —, om zoowel bij het Departement van Koloniën als (gelijktijdig) bij den Gouverneur van Suriname aan te dringen op samensmelting te Paramaribo van de (Surinaamsche) Koloniale Bibliotheek met die van het Algemeen Nederlandsch Verbond, groep Suriname, zoo mogelijk óók, op toevoeging daaraan van de vak-bibliotheek van het Landbouw-Proefstation, en wellicht op periodieke ververschlng van de Garnizoens-Bibliotheek.

Op die wijze zou er in het historische jaar 1913 te Paramaribo een krachtige centrale Koloniale Bibliotheek voor Suriname verrijzen, krachtig gesteund door het Gouvernement, doch (zoo eenigszins mogelijk) beheerd door particuliere krachten, liefst voorshands door die van het waarlijk bloeiende Algemeen Nederlandsch Verbond, dat zooveel deed en doet tot verhooging van het Nederlandsche zelfbewustzijn.

Indien dan, over korte jaren, een behoorlijke catalogus verscheen van die Koloniale Bibliotheek voor Suriname, anders en beter ingericht dan de in 1911 te Paramaribo verschenen «Catalogus der Koloniale Bibliotheek» — waarin zelfs een vakman den weg moeilijk kan vinden bij gebrek aan chronologische rangschikking en, erger nog, bij gebrek aan alle register, dan zou de Koloniale Bibliotheek te 's-Gravenhage uit haren grooten overvloed van duplicaten waarschijnlijk nog menig boekwerk aan Suriname ten geschenke kunnen aanbieden, dat te Paramaribo uitnemend te pas kwam. Misschien zou ook reeds een poging kunnen worden gedaan om een klein, periodiek ververscht leesbibliotheekje te stichten in het welvarende Nieuw-Nickerie, en later dergelijke in Coronie en Albina.

Zulk afstaan geldt nog in veel grooter mate voor Curaçao en daarmede voor de Nederlandsche Antillen.

Hier zoude ons Koninklijk Instituut voor Ned.-Indië te 's-Gravenhage den stoot kunnen geven tot oprichting van een Westindische Bibliotheek te Curaçao. Uit den voorraad van haar duplicaten zoude de Koloniale Bibliotheek te 's-Gravenhage aan den Gouverneur van Curaçao kunnen aanbieden ten geschenke al die boeken omtrent Suriname, de Ned. Antillen en verder West-Indië welke zij in vrij ruime mate dubbel bezit; op voorwaarde slechts, dat het algemeen Nederlandsch Verbond, groep

Nederlandsche Antillen, dan zijnerzijds de schouders wilde zetten onder de oprichting en instandhouding van zulk eene Westindische Bibliotheek te Curaçao.

§ 6. Men zal wellicht de tegenwerping vernemen dat men wel boekerijen stichten kan, maar dat de lezers zullen ontbreken. Want men moet het natuurlijk hebben van de blanke of gekleurde, in de kolonie zelf geborenen. Voor Curaçao, waar de kennis van de Nederlandsche taal nog veel te wenschen laat, zou dat een reden moeten zijn om Spaansche boeken niet te weren; in Suriname heeft de kennis van het Nederlandsch in later jaren te groote vorderingen gemaakt, dan dat men daar niet probeeren kan na te volgen wat Demerara reeds zoo goed te zien geeft.

Eenerzijds zal men bezoekers moeten trekken, door boekerij en leeszaal goedgelegen, ruim, gezellig en op vele uren toegankelijk te doen zijn. Geldelijke steun uit Nederland zal hierbij wel niet gemist kunnen worden.

Anderzijds moet men ze trekken door de aangeboden lectuur. In de kolonie zelf zal men die moeten aangeven. Wij veroorloven ons te wijzen op de navolgende hoofdrubrieken: *a.* een vakboekerij voor West-Indië, dus ook boeken en tijdschriften in vreemde talen over naburige koloniën; *b.* Nederlandsche boeken over Nederlandsche geschiedenis enz. enz. en tot ontwikkeling; *c.* eenvoudige Nederlandsche boeken om de kennis van onze taal te bevorderen en te doen onderhouden, en om ook de breedere lagen der bevolking tot bezoek te lokken. Wij zijn geneigd te gelooven dat het een verkeerd middel zou zijn als men daartoe, naar het Engelsche voorbeeld, plaatselijke en andere bladen ter lezing legde en zoo door nieuwsgierigheid tot bezoek poogde te prikkelen; welk bezwaar natuurlijk geenszins bestaat ten aanzien van een maileditie der N. Rott. Ct., de voornaaste bladen uit Britsch- of Fransch-Guyana, en dergelijke.

§ 7. Waar in ons voorstel tot verschaffen van Nederlandsche lectuur en het gedurig ververschen van de aanwezige leesstof een zoo groote plaats bestaat, zouden wij liefst in overweging willen geven, onze nota eerst eens in handen te stellen van de Boeken-Commissie van het Algemeen Nederlandsch Verbond (te Rotterdam), met verzoek ons over het geopperd denkbeeld van raad te willen dienen. Valt dat advies bevredigend uit, dan zou het Instituut zich vervolgens met een advies en aanbod

in den geest dezer nota moeten wenden tot het Departement van Koloniën, en tegelijkertijd, tot de heeren Gouverneurs van Suriname en van Curaçao.

20 December 1912. (*was geteekend*)

G. P. ROUFFAER.
C. VAN VOLLENHOVEN.

BIJLAGE II.

NOTA van den heer Schoch.

Het denkbeeld door de heeren Rouffaer en Van Vollenhoven bij het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde weder naar voren gebracht, en dat ik thans alleen wensch te behandelen met betrekking tot Suriname, werd reeds belichaamd een vijftien jaar geleden in een voorstel destijds door eenige notabelen in de kolonie Suriname aan den toenmaligen Gouverneur gedaan. Ondergeteekende, destijds Gouvernements-Secretaris, behoorde zelf tot die combinatie. Algemeen werd het nut erkend van eene centrale koloniale Bibliotheek, zelfs met daaraan verbonden leeszaal, maar toen de aandacht viel op een juist daarvoor geschikt gebouw in het centrum van de stad en de Gouverneur zijn toezegging tot daadwerkelijken steun in geld moest omzetten, trok hij zich terug met het oog op de financieele gevolgen en het plan bleef onuitgevoerd.

Ook nu nog juich ik het plan zeer toe; wellicht dat door moreelen en financieelen steun van Instituut en Algemeen Nederlandsch Verbond thans verkregen kan worden wat toen nog onbereikbaar bleek.

Van het voor een koloniale Bibliotheek in de kolonie reeds aanwezige materiaal acht ik voor verkrijging van eene algemeene bibliotheek alleen beschikbaar de tegenwoordige koloniale bibliotheek en die van het Algemeen Nederlandsch Verbond.

De militaire cantine bibliotheek dient voor verpoozing van de militairen in de cantine, dus *als ze thuis zijn* en heeft een eigenaardig doel, dat geen samensmelting met eene andere bibliotheek mogelijk maakt.

Hetzelfde is het geval met de Vakbibliotheek van het Depar-

tement van den Landbouw. Genoemd Departement heeft evenals bijna elk ander departement zijn eigen vakbibliotheek, welke de ambtenaren ieder oogenblik moeten kunnen raadplegen.

Evenmin als men de juridische boeken van het parket zou willen weghalen als de boeken over emigratie en immigratie van het Immigratiedepartement, evenmin zal het mogelijk zijn de bibliotheek van het Departement van Landbouw te verkrijgen voor eene algemeene bibliotheek.

Twee bibliotheken, niet genoemd in de nota van de heeren Rouffaer en Van Vollenhoven en toch nog wel van belang en waarschijnlijk wel te verkrijgen, zijn — meen ik — die van het Sur. Onderwijzers Genootschap en die van de Alliance française.

Om de waarde van hetgeen reeds aanwezig is en om het belang van de zaak, zal het koloniaal Bestuur slechts aan medewerking denken, indien eene combinatie van sociaal hoogstaande personen zich met het bestuur van de bibliotheek zou willen belasten. Tot mijn leedwezen moet ik hier opmerken dat m. i. niet het geheele Bestuur van de Groep Suriname van het A. N. V. aan die voorwaarde voldoet. Ik zou eene Commissie wenschen te zien samengesteld — en ik ben er van overtuigd dat ook de Gouverneur van Asbeck zoo zal denken — voor een deel uit ambtenaren en voor een deel uit particulieren en noem hier den Inspecteur van het Onderwijs q.q., thans Beheerder van de bestaande Koloniale Bibliotheek, den Administrateur van Financiën of in zijn plaats de koloniale ontvanger en betaalmeester q.q. de heeren Calkoen, Directeur van de Surinaamsche Bank, de Voorzitter van de Groep Suriname van het Alg. Ned. Verbond, Da Cista, notaris, Salm, industrieel, Th. E. Juda, Sur. onderwijzer en majoor commandant van de schutterij en b.v. de heer Luitink of de heer Nawijn als Europ. onderwijzer, een lid van de firma C. Kersten en C°., de heer Oudschans Dentz, een praktizijn als b.v. de heer A. S. J. Fernandes en een planter als de heer E. Zeiler.

Natuurlijk zou het Gouvernement jaarlijks een subsidie moeten geven. Dat zou ook het Instituut en het Alg. Ned. Verbond kunnen doen al naar gelang van de noodige uitgaven.

Een geschikt gebouw zal wel te vinden zijn m. i.

Hoe nu die zaak aan te vatten?

M. i. moet er een schrijven van Instituut en Hoofdbestuur

A. N. V. samen naar den Gouverneur gaan om hem de zaak voor te leggen als hierboven uiteengezet en hem den steun van genoemde twee lichamen toe te zeggen. Wil de heer van Asbeck wel wat doen, dan raadplege hij eerst den Inspecteur van het Onderwijs, den Administrateur van Financiën en den heer Calkoen en verzoeke hun in eene commissie, als door mij bedoeld, de zaak in studie te nemen.

Met een kleinen gezonden opzet, zoodat niet dadelijk voor groote subsidie aanvragen geschrikt behoeft te worden, kan de zaak zeker tot stand komen.

Amsterdam, 21 October, 1913. (*w. g.*) C. F. SCHOCH.

BESTUURSVERGADERING
VAN 20 NOVEMBER 1915.

Aanwezig: de Heeren Liefrinck (Voorzitter), Van Berckel, Jonker, Martin, Van Ophuijsen, Rouffaer, Vogel en Hoetink (Secretaris).

De Heeren Bakhuizen van den Brink, Heeres, Juynboll en Van Vollenhoven zonden bericht verhinderd te wezen.

De notulen der vergadering van 16 October jl. worden gelezen en goedgekeurd.

Tot leden worden benoemd de Heeren: Mr. H. J. Boswijk, landrechter te Kendal, Th. A. H. Claassen, Tjiandjoer, ond. Tjimatis, en Mr. J. G. Huijser, Amsterdam, Valeriusstr. 250.

Voor het lidmaatschap hebben bedankt de Heeren J. Ballot, J. C. J. van Bemmel, H. A. van Drongelen, P. van Leersum, H. Remmert en C. P. Vijverberg.

Van veranderd adres gaven kennis: de donateurs G. W. C. Baron van Höevell tot Nyenhuis en de Javasche Bosch Expl. Mij., zoomede de leden W. F. van der Hoff, G. A. Kessler, Mr. J. C. Kielstra, Dr. N. J. Krom, J. H. Muller, H. J. A. Raedt v. Oldenbarneveldt, N. G. Roos en W. Toose.

Bij zijne missive van 2 November '15 Afd. A[1] N° 37 deelt de Minister van Koloniën mede dat gaarne het aanbod van het Bestuur van het Instituut wordt aanvaard om de zorg voor de uitgaaf van het werk van den Heer E. E. W. G. Schröder over het eiland Nias op zich te nemen en dat Z. E. bereid is te bevorderen dat aan het Instituut eene bijdrage van ten hoogste f 6250 wordt toegekend.

In het vertrouwen dat genoemd bedrag ter beschikking van het Instituut zal komen, wordt besloten de uitgave van het werk van den Heer Schröder op te dragen aan de N. V. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill te Leiden.

In den loop van de beraadslaging blijkt dat het bestuurslid Martin, op verzoek van den schrijver, de afdeeling: «geologie» door zal zien.

Bij haar schrijven van 23 September jl. N° 277 verzoekt de Directie van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen ter raadpleging te mogen ontvangen het aan het Instituut toebehoorende handschrift: N° 632 Misal Mělajoe (in Dr. v. Ronkel's catalogus genoemd: Hikajat Salasilah Perak).

Cfm.

Het Dagelijksch Bestuur van het Algemeen Nederlandsch Verbond bericht bij zijn schrijven van 11 November jl. dat de brieven bestemd voor de Landvoogden van Suriname en Curaçao (zie notulen 16 October jl.) de vorige week met de bijlagen zijn verzonden.

Kennisgeving.

Naar aanleiding van aanvragen van den 1[en] Secretaris van het Dagelijksch Bestuur van het Koloniaal Onderwijs Kongres en van de Penningmeesteres van dat Congres, wordt besloten het bestuurslid Prof. Ch. A. van Ophuijsen — die zich daartoe bereid heeft verklaard — op te dragen het Instituut op het K. O. K. te vertegenwoordigen, en eene som van f 25 bij te dragen ter bestrijding van de kosten van het Congres.

Ingekomen is een opstel voor de «Bijdragen» van het lid P. H. van der Kemp: «De jaren 1817—1825 der Nederlandsche factorijen van Hindostan's Oostkust.»

In handen van de Heeren Van Berckel en Heeres.

Op schriftelijk advies van de Heeren Juynboll en Rouffaer, wordt besloten tot opneming in de «Bijdragen» van de verhandeling van het lid Dr. N. J. Krom: «De hoofdpersoon der vierde gaanderij van Buro-Budur."

Bij haar schrijven van 18 dezer, biedt de Redactie van het Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap voor de «Bijdragen» aan, dat gedeelte van eene door den Controleur W. G. Swaab samengestelde beschrijving van de onder-afdeeling Redjang, dat niet bestemd is om in genoemd Tijdschrift te worden opgenomen.

Gesteld in handen van de Heeren Rouffaer en Hoetink.

De Heer Jonker biedt, namens Dr. N. Adriani, ter plaatsing voor de «Bijdragen» aan eene verhandeling van het lid J. Fortgens: «Bijdrage tot de kennis van het Siboja (eiland Taliabo, Soelagroep).» In handen van de Heeren Jonker en Juynboll.

De Heer Rouffaer:

1° brengt, mede namens den Heer Van Berckel, advies uit over het in de October-vergadering in hunne handen gestelde opstel van den Heer Jens: «Het Insos- en het K'bor-feest op Biak en Soepiori».

Wordt besloten tot plaatsing in de «Bijdragen.» Naar aanleiding van de gemaakte opmerkingen zal intusschen de schrijver worden uitgenoodigd eenige opheldering te geven.

2° biedt ten geschenke aan 53, door Woodbury en Page vervaardigde, fotografieën (gezichten uit Ned. O.-Indië.)

Worden dankbaar aanvaard voor de verzameling van het Instituut.

3° geeft een verslag van de besprekingen welke zijn gehouden betrekkelijk het in de vorige vergadering door hem ingeleide denkbeeld van eene uitgave van eene Bibliotheca Neerlando-Indica, waarbij is gebleken dat zijne inzichten geen onverdeelden bijval hebben gevonden en vraagt nu machtiging om, namens het Instituut, een rondschrijven te richten tot een aantal personen die geacht mogen worden bevoegd te zijn ter zake een

oordeel uit te spreken en hen uit te noodigen tot eene samenkomst in het gebouw van het instituut.

De gevraagde machtiging wordt verleend.

De Secretaris:

1° stelt voor de Nota over het bibliotheekwezen in West-Indië van de Heeren Rouffaer, Van Vollenhoven en die van den Heer Schoch over hetzelfde onderwerp, als bijlagen der notulen van de vorige maand af te drukken.

Cfm.

2° bericht dat thans van Mevrouw de Weduwe Immink—Roos zijn ontvangen de door haar geschonken boekwerken, nl.:

«Recht in Nederlandsch-Indië», deel I—90, 1849—1907;

Wet en Adat 3 deelen;

de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië 4 deelen;

een exemplaar van Mr. Sibenius Trip's uitgave van het Staatsblad van Nederlandsch-Indië;

een exemplaar van het «Album Kern»;

benevens eenige andere over het Oosten handelende boeken.

Al deze werken verkeeren in uitmuntenden staat en zijn keurig gebonden.

Aan Mevrouw de Weduwe Immink zal dank worden betuigd voor hare milde schenking.

3°. geeft in overweging uit de verzameling Handschriften van het Instituut af te voeren:

«Maximes tot herstellinge van de Liefde off om wel te leven met moeilijke menschen, uit de Françoise taal overgebragt», en «De summo Bono off van het Hoogste goed in dit leven» (Anno 1682); (in één band).

Cfm.

4°. verzoekt te bevestigen dat destijds is besloten tot de uitgave als afzonderlijk werk van den arbeid van J. Kats: «Het Tjamoro van Guam en Saipan vergeleken met eenige verwante talen».

Cfm.

Voor de Bibliotheek zijn ontvangen geschenken van de Heeren: Dr. H. van der Veen, Dr. M. W. de Visser, F. K. van Iterson, Dr. A. Rinkes, Dr. H. Blink en B. Hoetink, terwijl de Vereeniging

«het Java-Comité» aan het Instituut heeft ten geschenke gegeven 25 jaargangen van het door haar uitgegeven tweemaandelijksch periodiek: «Geïllustreerd Zendingsblad», waardoor de Bibliotheek thans dit periodiek bezit van jaargang 1869 tot heden.

Aan de schenkers is, voor zooveel noodig, dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 18 DECEMBER 1915.

Aanwezig: de Heeren Liefrinck (Voorzitter), Bakhuizen van den Brink (Penningmeester), Van Berkel, Heeres, Juynboll, Rouffaer en Hoetink.

De overige bestuursleden zonden bericht van verhindering.

De notulen der vergadering van 20 November jl. worden gelezen en goedgekeurd.

Tot leden worden benoemd: de Heeren J. A. H. Bruineman, Ambtenaar voor Chineesche zaken te Soerabaja; G. G. Schrieke, Landbouwindustrieel te Bandoeng; E. du Bois Jz., Adviseur der Rubber Cult. Mij. Amsterdam, den Haag, van Hovestraat 38; Dr. G. J. Nieuwenhuis, te Amsterdam; Mr. E. A. B. Hilhorst, den Haag, Oranjelaan 14.

Aangeteekend wordt dat is overleden het lid Dr. J. Noordhoek Hegt en dat voor het lidmaatschap hebben bedankt: de Heeren A. Sol, H. Backer en Mr. H. A. van de Velde.

Van verandering van adres gaven kennis de leden: A. J. Hamerster, Mr. P. A. F. Blom, H. G. Heyting, G. L. Uljée, Mr. P. J. C. van der Stok en A. W. van Eeghen Jr.

Ingekomen is een verzoek van de Ned. Boek- en Steendrukkerij voorheen H. L. Smits, om voor het drukken van den Supplement-Catalogus f 27 per vel en van de daartoe behoorende Registers f 30 per vel in rekening te mogen brengen.

Wordt op de daarvoor aangevoerde gronden toegestaan.

De Heer Heeres:

1°. geeft in overweging om voorshands geen uitvoering te geven aan hetgeen in de vorige vergadering is besloten ten opzichte van een tot de verzameling van het Instituut behoorend handschrift, aangezien er eenige waarschijnlijkheid bestaat dat dit heeft toebehoord aan Pieter van Hoorn.

Cfm.

2°. biedt voor de bibliotheek aan een overdruk van een opstel van J. A. Feith: «de Bengaalsche Sichterman», voorkomende in den Groninger Volksalmanak 1914.

De Penningmeester:

1°. bericht dat hij heeft ontvangen een schrijven van de Commissarissen voor Ned.-Oost Indië ten geleide van de rekening over het 1e halfjaar 1915, sluitende met een saldo van f 322.49.

2°. vraagt machtiging tot uitbetaling aan de firma Martinus Nijhoff van het bedrag van f 287.95, wegens kosten van advertenties in 1911 t/m 1914 in Nederlandsche en in Indische dagbladen geplaatst, ingevolge opdracht van de Commissie voor het Adatrecht.

De machtiging tot uitbetaling wordt verleend.

3°. dient in de Begrooting 1916 en geeft ter zake eenige toelichtingen.

De ontworpen begrooting wordt goedgekeurd.

De Secretaris:

1°. deelt, op verzoek van den Heer Van Vollenhoven, mede dat de Commissie voor het Adatrecht gaarne zal zien dat de Heer Dr. N. Adriani wordt benoemd tot lid dier Commissie.

Het denkbeeld van de Commissie voor het Adatrecht wordt met ingenomenheid ontvangen, zoodat Dr. Adriani zal worden uitgenoodigd als lid in die Commissie zitting te nemen.

2°. geeft in overweging the Panjab Historical Society, Lahore — die daartoe het verzoek heeft gedaan — te plaatsen op de lijst van instellingen waarmede het Instituut door ruiling in verbinding staat.

Cfm.

3°. vraagt goed te keuren dat hij den handelsprijs van den Adatrechtbundel XI heeft vastgesteld op f 4.

Goedgekeurd.

4°. vraagt, naar aanleiding van herhaalde verzoeken om te mogen beschikken over de bestuurskamer voor het houden van vergaderingen, hoe hieromtrent moet worden gehandeld.

Wordt besloten te bepalen:

a. dat vergunning om in de bestuurskamer te vergaderen alleen zal worden gegeven aan Besturen, Commissie's en Comité's welke Instellingen vertegenwoordigen wier streven in aard overeen komt met dat van het Instituut,

b. dat aan het inzicht van den Secretaris wordt overgelaten op elke afzonderlijke aanvraag te beschikken.

5°. deelt mede dat de Heer Vogel in overweging heeft gegeven om te trachten voor de bibliotheek een exemplaar te krijgen van Lady Herringham's werk over de fresco's van Ajanta, in ruil voor 's Instituut's uitgaven: Archaeologisch Onderzoek op Java en Madura I (Tjandi Djago) en II (Tjandi Singasari), en vraagt machtiging deze ruil aan de «India Society» voor te stellen.

Cfm.

6°. brengt, mede namens den Heer Rouffaer, verslag uit over het in de vorige vergadering in hunne handen gestelde gedeelte van eene Memorie over de onder-afdeeling Redjang, van den Heer Swaab.

Overeenkomstig het denkbeeld van den Heer Rouffaer, zal het oordeel worden gevraagd van het lid den Heer O. L. Helfrich, oud-Resident van Benkoelen.

Voor de Bibliotheek zijn geschenken ontvangen van Mej. E. Vreede en van de HH. Dr. G. L. L. Kemmerling, Dr. M. W. de Visser, Dr. E. B. Kielstra, Dr. H. Blink, P. H. van der Kemp, J. Kreemer Jr., Dr. J. J. Pannekoek van Rheeden, Jhr. R. Feith, C. Spat en B. Hoetink.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

HET PRIMITIEVE DENKEN

ZOOALS DIT ZICH UIT VOORNAMELIJK IN POKKENGEBRUIKEN OP JAVA EN ELDERS.

Bijdrage tot de prae-animistische theorie.

DOOR MR. F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN.

Toen ik in mijn opstel over eigenaardige gebruiken bij pokkenepidemieën in den Indischen Archipel — zie deze «Bijdragen», deel 65 (1911), blz. 53, hier verder aangeduid door «pokopstel» — alles trachtte te verzamelen, wat daaromtrent onder mijn bereik was, moest ik tot mijn spijt constateeren, dat ten aanzien van Java zoo goed als niets daaromtrent te vinden was. Niet weinig verheugde het mij derhalve toen ik, met Prof. C. Snouck Hurgronje hierover sprekende, van dezen vernam, dat gebruiken, als door mij beschreven, ook over geheel Java werden aangetroffen. Z.H.Gel. beloofde mij over dit onderwerp eene bloemlezing uit de aanteekeningen, die hij indertijd op eene studiereis over West- en Midden-Java verzameld had, en reeds eenige dagen later mocht ik mij den gelukkigen bezitter noemen van talrijke waardevolle gegevens omtrent Javaansche pokkengebruiken. In eene noot mijner Wilken-uitgave, III, 320, maakte ik er reeds even gebruik van, doch thans eerst heb ik den tijd kunnen vinden, ze alle behoorlijk in eene verhandeling te verwerken.

Ik zal beginnen, met deze data getrouw weer te geven, en daarna trachten eene verklaring ervan te vinden door ze, in verband met andere gegevens welke ik sedert mijn pokopstel elders vond, uit het oogpunt van den primitief denkenden mensch te beschouwen.

Deze wordt gewoonlijk als «animistisch» voorgesteld, o. a. ook, zooals bekend is, door onzen grooten Wilken. Latere onderzoekingen hebben echter bij velen, en zoo ook bij mij, de overtuiging gevestigd, dat het alom verbreide animisme onmogelijk eene primitieve denkuiting kan zijn, maar zich eerst langzamerhand moet hebben ontwikkeld uit veel eenvoudiger

voorstellingen, waaraan men het niet fraai doch sprekend epitheton «prae-animistisch» pleegt te geven.

Voor deze betrekkelijk nieuwe theorie heb ik reeds lang veel gevoeld; men vergelijke blz. 82—83 van mijn pokopstel. Nadere overdenking en bestudeering van dit vraagstuk hebben mij ten slotte tot overtuigden aanhanger daarvan gemaakt. Dit zal uit het ondervolgende genoegzaam blijken; want met deze verhandeling heb ik onder meer de bedoeling, te trachten althans een klein steentje bij te dragen tot vestiging der prae-animistische leer.

De voornaamste geschriften over het prae-animisme kan men vinden in mijne Wilken-uitgave, III 286; eenige ervan zullen in den loop dezer verhandeling worden geciteerd. — Sedert mijn pokopstel heb ik nog de volgende samenvattende beschouwingen over pokkengebruiken gevonden: O. von Hovorka en A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin, II 745—753; M. Bartels, Die Medicin der Naturvölker, §§ 93—105 (ook over andere epidemieëen handelend); J. P. Kleiweg de Zwaan, De geneeskunde der Menangkabau-Maleiers, 251—264; in dit laatste zijn ongeveer dezelfde gegevens verwerkt als in mijn pokopstel, het een vult het ander echter in vele opzichten aan. Bij mijne verwijzingen zal ik kortheidshalve als regel slechts den naam der schrijvers citeeren; achter deze verhandeling vindt men hunne geschriften in alphabetische volgorde genoemd. Over de door Koesnoen verstrekte gegevens verg. § 14 i. f.

I.

§ 1. Bij de thans volgende, van Prof. Snouck Hurgronje afkomstige, gegevens dient vooropgesteld, zooals ZHG. in een begeleidend schrijven opmerkte, «dat hetgeen van eene plaats vermeld wordt en geene evident lokale kleur heeft, van de meeste andere ook geldt, maar juist dáár toevallig werd opgemerkt en elders niet telkens weer opgeteekend. De denkbeelden en de voornaamste gebruiken zijn algemeen.»

TEGAL. Pokziekte wordt in huis s a k i t a d ĕ m, koelte-ziekte, genoemd. Den zieke moet men liefst niet bezoeken; bezoekt men hem, zoo spreke men liefst niet; in geen geval gebruike men woorden, die g r o o t, v e e l, g e l d beteekenen, want dan zouden de pokken zich vermenigvuldigen. Ook mag de bezoeker

zich niet wrijven, daar de pokkengeest den zieke jeuk zou doen krijgen. Deze ete geen vleesch (tenzij mager), noch visch, eieren, kĕlapa of andere vette zaken. Eén moet er altijd bij den zieke waken; deze heeft ervoor te zorgen, dat, indien hij in slaap valt, zijn hoofd bij de voeten van den zieke terecht komt.[1] Verder moet de waker drie, vijf of zeven sâdâ, arèn-bladribben, in de hand hebben om daarmede nu en dan naar de ledige en donkere plekken in het huis te slaan, teneinde de geesten te verjagen. Wanneer de lampepit gezakt mocht zijn, mag men deze alleen met peperkorrels oprichten.

§ 2. PEKALONGAN. Pokziekte wordt door pĕlĕnṭing [puistjes][2] aangeduid of door oedoen sèwoe, duizend puistjes, indien het de soort betreft die licht geneest. Gezorgd dient te worden, dat kat noch kip den zieke raken, daar deze litteekens er door zou krijgen. Dezelfde pĕpali-woorden als in Tĕgal worden hier aangetroffen; verder zijn ook woorden die «snijden» beteekenen verboden, en moeten die, welke groot, veel, leelijk beteekenen, worden vermeden; daarentegen kiest men zooveel mogelijk «mooie» woorden. Vele bezoekers worden, als omineus voor pokkenveelheid, geweerd. Men brandt zout bij den zieke, waakt en slaat met sâdâ-bezems van kĕlapa-ribben door het huis.

§ 3. SEMARANG. Men noemt de pokziekte sakit sidji kahé [de eenige ziekte]. De huisgenooten mogen niet naar welriekende zaken rieken, noch hun haar kammen. 's Avonds brandt men rahab-bladeren [zie onder Bantĕn] of Arabische mĕnjan en wrijft patients gewrichten met honig in, opdat ze later niet scheef groeien. Vóór het uitkomen van de pokken wordt den patient niets gegeven; daarna heeft inwrijving plaats met fijngewreven kĕmalaḍéan, onkruid dat tegen granaatboomen groeit, afkomstig uit in vogeldrek aanwezige zaden; bepaaldelijk dient het een granaatboom te zijn, die vruchten met witte pitten draagt.

[Kĕmalaḍéan = Dendropthoë lepidota Bl., fam. der Loranthaceae. Deze en de verder volgende Latijnsche benamingen zijn ontleend aan Gericke-Roorda's Javaansch Woordenboek, tenzij uitdrukkelijk een andere bron wordt aangegeven.]

---

[1] Verg. §§ 8 en 9 en Koesnoen nos 10 en 36.

[2] De toevoegingen in dit hoofdstuk, geplaatst tusschen [ ], zijn van mij.

§ 4. KENDAL. De ziekte noemt men o.a. tjangkrang(ĕn) en dabag(ĕn). De patient wordt, als de roode vlekken opkomen, met een samenwrijfsel van pòtjòng-blad en ḍèḍès [muskus] ingewreven. Na het uitkomen der pokken moet bij zonsondergang met kĕlapabladstelen in het rond worden geslagen. Overdag wordt het huis donker gehouden, 's nachts mag slechts een zeer klein licht branden. In de buurt van den zieke wordt zwavel enz. gebrand, terwijl drie maal per nacht een fakkel onder diens ambèn, legerstede, gezwaaid wordt. Pantang-voorschriften als elders. Bij genezing drinkt de zieke honig, om zijn gebeente sterk te maken. De buren van een pokzieke wasschen hunne kinderen, als voorbehoedmiddel, met ḍèḍès-water.

[Poetjoeng of potjoeng = Pangium edule Rwdt., fam. der Bixaceae. «De oliehoudende zaden zijn een gezocht inlandsch voedingsmiddel, maar zij moeten daartoe vooraf ontdaan worden van een vluchtig, giftig bestanddeel (blauwzuur), hetgeen geschiedt door de zaden te koken of te roosten, in water te weeken of in den grond te begraven; het zoo toebereide zaad heet in Jav. kloewak, Soend. kelewik. De bladeren dienen als uitwendig geneesmiddel en als vischbedwelmend middel; de fijngestampte versche zaden in Bantam als zoutsurrogaat om zeevisch lang frisch te houden. De uit de zaden geperste olie dient als lampolie en als uitwendig geneesmiddel bij huidziekten op de wijze van chaulmoogra-olie.» (Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië). C. A. Backer, 72, meldt nog, dat de bladeren een spitsen top hebben en roestkleurig behaard zijn.]

§ 5. DEMAK. Pokken heeten in huis (zoo ook in andere streken) plĕnṭingĕn; de veelheid ervan wordt aangeduid door loemrah [gewoon, alledaagsch]. Den pokkengeest noemt men kang aloes [de fijne, zachtaardige], ook gĕndroewå [van Skr. gandharva; zie hierover Macdonell, 136]. Men ziet hem in de gedaante van jongens, die met djagoeng, dĕdak of zand gooien. Teneinde hem niet te ontmoeten, vermijdt men tijdens eene epidemie zooveel mogelijk, in het donker te loopen.

Ter bevordering van het uitkomen eet de patient kikvorschengebraad: als de pokken zacht worden wordt hij ingewreven — diborèhi — met djĕboek sari, fijngewreven rijpe djambé [pinangnoot, vrucht der Areca Catechu L., fam. der Palmaceae]. Zijne nagels worden omwikkeld, teneinde hem het

krabben te beletten. Soms wordt hij gedurende de koorts door den doekoen bespogen met djagoeng, onder reciet van djåpå-måntrå, bezweringsformulieren!

[Zie hierover het lezenswaardig opstel «Semboer-soewoek, djôpô-montrô» in Mededeel. Zend. Gen., 34 (1890); de schrijver is helaas niet genoemd; onderwerp en stijl wijzen op J. Kreemer als auteur.]

Eén waakt er onder de ambèn van den zieke; boven dezen wordt een djålå, vischnet, gespannen, terwijl in zijne buurt met sådå's in de lucht geslagen wordt. Gedurende de genezing eet hij kěpiting en bladeren van gaboes, dooreengewreven in water, om het gebeente krachtig te maken; ook worden hem de gewrichten met honig ingewreven.

[Gaboes = Horsfieldia Bl., fam. der Araliaceae, groote moeras-heester, met eigenaardig gevormde bonte bladeren; aldus Jav. Wdb. en Haak. Volgens Backer, 330, is de gaboes: Sesbania paludosa Prain. of grandiflora Miq., behoorende tot de Papilionaceae, met bruin gestreepte of bruin gevlekte bladeren. De Encycl. v. N. I, ten slotte geeft als wetenschappelijken naam op: Alstonia scholaris R. Br., fam. Apocynaceae!]

In huis zegt men van den patient dat hij waras, gezond, is, al ligt hij op sterven; dit geschiedt trouwens ook bij andere ziekten. Aan menstrueerende vrouwen is het verboden om in het huis te blijven, aan de ouders om coïtus uit te oefenen, aan huisgenooten om hun haar te kammen of te oliën; burenbezoek wordt niet toegelaten. Oudtijds, toen bij pokziekte de ouderwetsche tjěloepaq [een eenvoudig bakje met olie, waarin eene pit] als lamp werd gebruikt, mocht de pit slechts met een aan een stokje gestoken lombok in orde gehouden worden; thans is algemeen een petroleumlamp in gebruik, maar steeds wordt nog, als rudiment, een lombok daarnaast gelegd.

Buren wenden het volgende voorbehoedmiddel aan: drie zwarte peperkorrels worden op den drempel van het huis in den grond gedreven; daarover wordt gereciteerd (såpå): koewé naq měréné, iki bahé těloe sing němoni, opdat, als de ziekte er binnentreedt, het bij drie pokken blijve.

[De beteekenis der såpå is: Kom maar hier, deze drie slechts zullen u ontvangen.]

§ 6. Banjoemas. In hoofdzaken als onder Těgal aangeteekend.

Pokziekte wordt lårå bĕtjiq [goede ziekte] genoemd; de daarbij in acht genomen gebruiken en dergelijke heeten hier mådjåpaïtan. Als geneesmiddel wordt soms aangewend het groen, dat op den kèlor-boom groeit, gemengd met kruiden; dit wordt op den patient gewreven of hem te drinken gegeven. De waker houdt een open mes in de hand en doet bij zonsondergang een drievoudigen rondgang om het huis.

In BANDJARNEGARA zegt degene die een pokkenhuis binnentreedt: soekoe rangrang soekoe rangring omahirå ånå ing tĕgal årå-årå oembèn-oembènirå talågå lĕri pĕlĕnṭing aos. Verklaard als: rangrang = niet groot worden; rangring = snel weggaan; soekoe = pokken (als beenen betiteld, met het oog op het hard wegloopen); lĕri = afwaschwater van rijst, dat met suiker en tamarinde door den zieke gedronken wordt. In het algemeen wordt in de desa bij lijkwassching vaak lĕri gebruikt.

De drievoudige omgang om het huis geschiedt hier met eene arèn-bladrib in de hand te middernacht.

[Kèlor = Moringa oleifera Lam. of pterygosperma Gärtn. (Backer, 285). Zie verder over dezen boom de mededeeling van Koesnoen, n°. 39. — Deze gaf mij van bovenstaand bezweringsformulier de volgende verklaring. Volgens hem is soekoe rangrang op te vatten in de beteekenis van «zool, waaraan een kleine larve, rang, heeft geknaagd», en wel omdat zoo'n zool aan een pokdalige doet denken. De vertaling zou dan aldus luiden: «Beknaagde zool, je huis is op tĕgalan en grasvlakte, je drank in een meer van lĕri, de puistjes zijn vol.» Zooals bekend is, is het meestal onmogelijk, in een bezweringsformulier eenigen zin te ontdekken; de meeste zijn eenvoudig niet te vertalen.]

§ 7. BAGELEN, thans deel van Kĕdoe. De pokziekte wordt pĕlĕnṭingan, sakit bagoes of sakit ajoe genoemd [de mooie, lieve ziekte]. Van iemand, die pokken gehad heeft, heet het: wis tahoe njabrang [= hij is al eens overgestoken; verg. onder Soerakarta]. Overigens treft men hier de gewone verboden woorden aan, ook warm, jeukte en dergelijke. Komen de pokken uit, dan wordt de zieke gebaad met water, waarin zekere bladeren, rondon paridjåta, gekookt zijn [een op bergen groeiende heester, waarvan de roode bessen door zwangere vrouwen worden gegeten om een mooi kind te krijgen, Medinilla

javanica Bl.; zie Jav. Wdb.]. In zijn drink- en waschwater wordt vooraf goud gedompeld. Men slacht voor hem eene zwarte kip, waarvan hij het vleesch eet, terwijl het bloed hem als wĕdaq op de huid gestreken wordt. Soms worden de gewrichten met honig ingewreven.

In het algemeen heet het van hem, die aan pokken sterft, dat hij mati kalap of mati kĕsarat [overleden door het stelen door een boozen geest, door betoovering]. Soms blijkt dan, dat in de lijkwade geen lijk, maar een pisangstam ligt. Het is de kunst van den doekoen om, door middel van bij den zieke uitgesproken bezweringsformulieren enz., dit «wegnemen door een djin» te voorkomen. Vaak sterft een zieke, doordien de doekoen hem alleen gelaten heeft. De schijnbaar doode gaat dan als dienaar naar Njahi Lårå Kidoel, maar een knap doekoen weet soms een weggenomene terug te tooveren, de sétans, die hem naar de Zuid-zee brengen, onderweg tot teruggave te nopen. Daarvan kan men op heel Java verhalen hooren.

In Keboemen, waar men de ziekte agi ajoe (van vrouwen) of agi bagoes (van mannen) noemt, zegt men deze dongå tegen pokken: Soeltan Tjĕrbon bĕbésanan karo Kjahi Agĕng Mĕntaram pirå djaloekané åpå sèwoe åpå rong èwoe, akoe ora djĕdjaloeki oekoer 'ndjaloek sidji bahé loro bahé kang arang kang aos-aos. Arong = elk afzonderlijk; aos-aos = vol (sc. etter), men is bang van aaneengesloten en etterledige pokken.

[De vertaling is aldus: De Soeltan van Tjĕrbon en Kjahi Agĕng van Mataram doen hunne kinderen met elkander huwen; hoeveel wordt er gevraagd (aan bruidschat), is het duizend, is het tweeduizend? Ik vraag niets, maar ik vraag slechts één of twee, die wijd uiteen (elk afzonderlijk) staan en goed gevuld zijn.]

Deze dongå zegt de vader van den zieke of de waker elken avond met de sahadat daarachter. De waker slaat met een sapoe règèl, vuilnisbezem, in de lucht. Ook hier driemalige omgangen met fakkel om het huis.

Van Moentilan wordt nog in het bijzonder gemeld, dat men zich aldaar den pokkengeest voorstelt in de gedaante eener oude vrouw, die gloeiende kooltjes om zich heen werpt (måwå of wåwå).

§ 8. Jogjakarta. Over het algemeen vindt men hier dezelfde

pantangs en middelen als overal elders. Bepaaldelijk is het verboden, om met indigo-blauwe kleeren bij den zieke te komen, daar hij daardoor na genezing zwart zou kunnen worden.[1] Dag en nacht moet er bij hem een ouderwetsch lampje, tjĕloepaq, branden; in zijne handen en onder zijne voeten worden kalkkruizen geteekend, diprapat.

De vader gaat naakt driemaal over het zieke kind heen, het met den penis over het hoofd strijkend. Geheel naakt ook slaapt hij onder de ambèn van den zieke, en wel in tegengestelde richting, met het hoofd aan het voeteneind, njoengsang,[2] want zoo droomt hij licht welk geneesmiddel moet worden gebruikt. Rook van rotan, door hem opgezogen, blaast hij over het zieke kind heen; of wel, hij steekt tiké [opiumballetje] in de bladnerf van kĕtèla gantoeng [papaja] en rookt dit er door heen, aldus als het ware vuur slikkende, waarbij hij zegt: Kowé manèh ora taq-oentalå, gĕni taq-oental = jou, (pokkengeest), zou ik niet opslokken? vuur slok ik op!

Pokzieken sterven kĕsasar [van den rechten weg afgedwaald] en komen dan bij Ratoe Lårå Kidoel. Dit mati kĕsasar wordt algemeen aangenomen t. o. v. personen, die aan eene epidemische ziekte sterven.

Om het huis van den zieke worden naakt drievoudige omgangen gehouden; men ziet dan soms een tjoloq, een brandend lichtje, in een ander huis ingaan: daar sterft dan wel iemand. Tot afweer brengt men houten afbeeldingen van mannelijke en vrouwelijke genitalia aan, of teekent ze met kool, roet enz. op deur of muur. Zoo ook komen zoowel het mannelijk (pĕli), als het vrouwelijk schaamdeel (toeroeq) in bezweringen van epidemieën voor, b. v.: Tjé kétjé wali kétjé sadat sétan wali koebrå rĕmpaq rĕmpoe gĕloegoe sèwoe poq koelité panggang boetå, pĕtjĕl sétan pindang tĕnoeng, pringpring pĕtoeng andjang-andjang pĕli boentoeng, ådjå nolah ådjå nolèh ånå toeroeq gèmblèh-gèmblèh.

[Wali kétjé = éénoogige wali; sadat sétan, in tegenstelling van sahadat roesoel, van Mohamad; wali koebrå = vermaarde wali; rĕmpaq rĕmpoe = verbrijzeld, gezegd van lange voorwerpen zooals boomen; gĕloegoe sèwoe poq = duizend kĕlapastammen; koelité panggang boetå = ge-

[1] In Témanggoeng wordt dit juist gaarne gezien, zie Koesnoen n° 37.
[2] Verg. §§ 1 en 9 en Koesnoen n°. 10 en 36, alsmede n° 20.

roosterde huid van een reus; pĕtjĕl sétan = groente van den duivel; pindang tĕnoeng = vischsajoer om te betooveren; pring pĕtoeng = dikke soort bamboe; andjang-andjang = latwerk voor planten; pĕli boentoeng = afgehakte penis; ådjå nolah ådjå nolèh = kijk niet om; ånå toeroeq gèmblèh-gèmblèh = daar is eene verslapte vulva.]

§ 9. SOERAKARTA. De pokziekte krijgen wordt uitgedrukt door nampani gandjaran [gunst of zegen ontvangen; kagandjar lårå = met eene ziekte gezegend] of koetilĕn [koetil = wrat]. Evenals in Bagĕlen wordt hier ook njabrang gebruikt, steeds met wis of doeroeng [«reeds» of «nog niet»], maar niet van den tegenwoordigen patient. Veel ook spreekt men van sakit mĕnoenggal mĕnikå [de eenige ziekte; verg. § 3]. Als een kind dreigt pokken te krijgen, plaatst men het soms onder eene mand als in eene koeroeng en gooit daarover water uit, afkomstig van eene karbouwenbadplaats, digoejang banjoe goepaq-an kĕbo.

Na het uitkomen der pokken smeert men op de ledematen van den zieke banjoe tjĕnkir [water van jonge kĕlapa], waarin gedompeld is singgang sari, na snit weder bijgegroeide padi. Ook bestrijkt men den patient met soeloer kankoeng [wortel van de kankoeng = Ipomoea aquatica of reptans Poir., fam. der Convolvulaceae, een kruipgewas], vermengd met fijngewreven soempil, een kleine soort huisjesslak.

Onder het huis van den pokzieke brandt men tandjoeng-bladeren [Mimusops Elengi, fam. der Sapotaceae, boom met welriekende bloemen] en zout, ook voor de huisdeur. 's Nachts zwaait men driemaal met een fakkel in de onderruimte en de hoeken van het huis van binnen en van buiten. Boven den zieke zwaait men met een ouden kĕlapa-bladsteelbezem en godong girang, steel met vele bladertjes. Ook hier slaapt de vader of die hem vervangt naakt onder de balé van het zieke kind, en wel njoengsang, in tegengestelde richting. Zoo ook elders (verg. vorige §): alleen zóó kan hij de sétans onderscheiden als ze binnenkomen. Verder verricht men de volgende magische handeling: men voegt in een tènggòq bijeen: kèloewaq, kĕmiri, kĕtjiq tandjoeng, kĕtjiq sawo, botor, bĕling, wingkå, watoe (een klein steentje), kĕmbang borèh, en werpt dit in de rivier (dilaboe) met de woorden: orang goewang-goewang sarat kijé, akoe goe-

wang padoehané anaqkoe, ik werp niet dit toovermiddel weg, maar de ziekte van mijn kind. Dit heet dipadoehi.

[Tènggoq = wijd gevlochten mandje; kĕloewaq = vrucht van de potjong (zie § 4); kĕmiri = noot van Aleurites triloba Forst., fam. der Sapotaceae; sawo = Achras L., van dezelfde familie; botor = erwt van de katjipir, peulvrucht van Ostodes Bl., fam. der Euphorbiaceae (volgens Backer, 376: Psophocarpus tetragonobolus D.C., fam. der Papilionaceae); bĕling = glasscherf; wingkâ = potscherf; kĕmbang borèh = welriekende bloemen, dit tegelijk met wat borèh aan geesten geofferd plegen te worden.]

Voor den zieke vreest men vooral een wezen, bĕkasaq-an genaamd; door dit wezen wordt de pokdoode gestolen en naar berg of woud gebracht. Volgens velen ook zou hij Njahi Râ Kidoel moeten dienen; anderen evenwel nemen dit slechts aan t. o. v. aan cholera overledenen.

§ 10. Madioen. In dit gewest, waar ongeveer dezelfde gebruiken als overal elders worden aangetroffen, doen de verhalen omtrent ontvoering naar Njahi Râ Kidoel meest bij cholera de ronde.

In Panaraga zegt men, dat iedereen, die op exceptioneele wijze gestorven is, «digonḍol dĕmit Dĕloekâ», naar Goenoeng-Dĕloekâ wordt gevoerd.

Gedurende beginkoorts drinkt de patient kĕlapa-water met honig, terwijl na breking der pokken koele wĕdaq's worden aangewend, b.v. van rijstpoeder met koenir of tĕmoe. [Curcuma longa resp. Curcuma Zerumbet, beide van de fam. der Zingiberaceae.] Ook hier doet de vader van den zieke of die hem vervangt na zonsondergang en te middernacht, naakt, omgangen om het huis, met een ouden bezem in de eene, een klappende zweep in de andere hand. Menstrueerenden, en zij die zaad geloosd of coïtus uitgeoefend hebben, mogen bij den zieke niet komen vóór zij «gereinigd» zijn. Dit verbod wordt ook van Soerakarta gemeld en is elders eveneens bekend (zie ook onder Dĕmak).

§ 11. Preanger. Het pokzieke kind noemt men in huis bagong, varken, omdat dit dier voor pokken onvatbaar is. Op de vraag «hoe is uw kind?», antwoordt men aloes. Beunghar, «rijk», is het woord voor het goed uitkomen der pokken, maar bij den zieke vervangt men dit door malarat «arm». De be-

namingen voor pokken zijn koeris en bongsor (in Tjiandjoer bangsar), later ook tjatjar, men mag ze in het huis van den zieke echter niet noemen.

De zieke mag niets vets eten; in huis mag men geen geld tellen, geene woorden gebruiken die veel, groot, gedrang enz. beteekenen, terwijl zonlicht uit huis moet worden geweerd. Verder vermijden ook hier de huisgenooten plaatsen, waar vele menschen zijn, uit vrees voor «talrijkheid».

Het uitkomen der pokken wordt bevorderd door den zieke te baden met belezen water: panimboelan. Gewenscht is, dat de pokken beuneur zijn, goed vol (met etter), niet hapa, leeg en zwart. Elke pok die droog is geworden, moet door de moeder of een bediende afgelikt worden. Het begin der genezing vormt tevens de krisis; dan roept men een persoon die de djampè-koeris kan opzeggen en die tevens den zieke wascht met rijstmeel, vermengd met tjikoer (kĕntjoer) en zout, in water dooreengestampt: ngaloengsoer.

[Djampè = bezweringsformule; verg. hierover R. A. Kern, Soendasche bezweringsformules, in Bijdr. T. L. Vk., 56 (1906), 603. Mr. O. van Bockel wees mij nog op een pokkendjampè, voorkomende in de Notulen Bat. Gen., dl. 50, 1912, bl. 102, door Pleyte uit de Kropak van Tji-Salong (Krawang) medegedeeld. Kĕntjoer = Kaempferia Galanga L., waarvan de wortel den kinderen als amulet om den hals wordt gehangen. «Op vele plaatsen wordt o.a. verondersteld, dat de reuk booze geesten verwijderd houdt, en nog ander bijgeloof is aan deze plant verbonden» (Encycl. v. Ned. Indië).]

Waar een zieke is, worden bij zonsondergang oude lappen, beenderen, zwavel, en alles wat stank geeft, ngarawoen, verbrand, terwijl de rook ervan het huis wordt ingejaagd. Een of twee ouderen waken bij den zieke, ieder met vijf of zeven arènbladstelen gewapend, die telkens als de zieke kreunt of schreeuwt door de lucht worden geslagen. Om de één à twee uren verricht men een omgang om het huis, de lucht slaande met arènbladstelen. Boven de ligplaats maakt men aan het dak vast: ananas-bladeren met witte kalkstrepen, wat djoekoet palijas (eene grassoort) en uien met hare worteltjes; want de djoerig is bang voor alles, wat van achteren harig is, boeloean boedjoerna. Dezelfde afweermiddelen brengt men aan in de hoeken van het huis en aan de binnenzijde der vensters.

Op de huisdeur maakt men vaak aan beide kanten met kalk een kruis, tjakra.

Wie aan pokken sterft, is door den djoerig koeris, pokkengeest, gestolen en gebracht naar Goenoeng Agoeng, Goenoeng Galoenggoeng of dergelijk geestenverblijf. Die djoerig ziet er uit als een reusachtige neger en komt in die gedaante niet door de deur, maar uit een hoek van het huis of eene donkere plaats; daarnaar moet men dus met de arènbladstelen slaan. Zoolang iemand naast den zieke waakt, kan de djoerig hem niet wegnemen.

Tijdens eene pokkenepidemie loopt men liefst niet in het donker buiten, noch laat men de huisdeur open. Als de djoerig koeris door de deur binnentreedt, doet hij dit in de gedaante van een zwarten hond. Hoort men dus in epidemietijd ergens honden druk blaffen, dan meent men dat daar veel pokken zijn, want die honden huilen hunnen vorst toe om hulp tegen den indringer. Volgens anderen loopt de djoerig, van onbekende gedaante, met eene lamp, die de honden aan het blaffen maakt.

De kaoemlieden plachten vroeger op hunne wijze de pokkenepidemie te bezweren door in optocht om het huis van een patient, om eene wijk of om eene stad zekere afwerende Qoerânverzen te zingen, naar de beginsyllaben (qoel la joeçibanâ enz.) koelajoe genaamd.

§ 12. Banten. De djoerig ziet er soms uit als een oude hadji of sajjid met een lampje in de hand, of als een stoet van zulke lieden, die iemand begraven. Als vele honden ergens met de koppen omhoog blaffen, dan is de djoerig nabij (verg. boven). Uit eene gebruikelijke pokkendjampè blijkt, dat men den djoerig als eene pluraliteit opvat: Ki Toemĕnggoeng langkoeng goenoeng, Ki Dĕmang langkoeng pasir, Ki Lĕbè karahaän, Sang Koelintjir poetih, Si Tòòng, Si Dĕpong, Si Tjòlèk, Si Lètèk, Si Oewĕk-oewĕk, oelah barang irak sinigawé sia ka oerang manoesa! Aing geus njaho dingaran sia! Los kaditoe katĕgal papak ka pamahpalan badak, istan, istan, istan! Men kan den djoerig alleen zien, als men naakt in een hoek van het huis zit; slechts een doekoen kan het zonder dat.

Ook hier heeft men speciale doekoen koeris, evenals elders steeds mannen. Zij rijgen panglaj (bĕnglé) [Zingiber

cassumunar Rxb.] aan een zwarten draad en geven dit als hals-, buik, of armband tot afweermiddel. De doekoen blijft bij den zieke totdat de pokken uitkomen, midang, en breken, dipèpès. De pokzieke wordt door den doekoen bespogen met gekauwde bladeren van tjombrang, elders van mindi of kandĕri, of daarmede gewasschen.

[Tjombrang is de naam van een plant, waarvan het vruchtbeginsel, hondjé, evenals tamarinde gebruikt wordt om spijzen te bereiden. Backer, 74, geeft nog de volgende javaansche namen: hondjé-hondjéan, katjombrangan, tjombrangan; soendaneesch: kihondjé. Volgens hem is de wetenschappelijke naam Pittosporum ferrugineum Ait., fam. der Pittosporaceae, en heeft de plant spitse, beiderzijds dicht roestkleurig behaarde bladeren. Kleiweg, 331, noemt haar Elettaria speciosa, fam. der Zingiberaceae. — Mindi, een Meliacea, waarvan het witte hout gebruikt wordt om meubels te maken; volgens Backer, 202, Melia Azedarach L., de tjakra-tjikri; met gezaagde bladeren. — Kandĕri = Bridelia Wild., fam. der Euphorbiaceae, welker vruchtjes een surrogaat vormen voor staartpeper (Encycl. v. N. I.).]

Dag en nacht moet er iemand bij den zieke waken, 's nachts met een lampje. Hier en daar moet de lamp onder de balé branden, waarop de zieke rust. De bewakers mogen niet uit het huis, noch mogen zij zich krabben. In huis mag niets gebraden of geroosterd worden; ook is luid praten, weven, hout hakken in huis verboden. Naaste familieleden van den zieke mogen niet hardloopen, zich vermoeien, steken, slaan of houwen. De vader mag niet houwen, snijden enz. zonder vooraf het pokzieke kind aldus te hebben toegesproken: «kom, nu gaan we snijden, houwen,» enz.; anders zou de arm van den zieke krom worden. Ging men in huis braden, zoo zouden de vereischte smeersels niet op het lichaam kleven; bij steken zou de patient blind worden. Bij den zieke mag geen reukolie worden gebracht; vettige zaken mag hij niet eten, als boter, kĕlapamelk, enz., wèl vleeschvet; geen zure of zoete zaken. Na het breken der pokken ete hij koele bladeren enz. Over getallen, over veel of weinig mag in huis niet worden gesproken; geen ruwe taal worde geuit. Men vraagt: soegih ta masakat? «rijk of arm?,» het uitkomen der pokken bedoelend.

Bij alle openingen van het huis, deuren, vensters, enz.,

worden van buiten doornige struiken aangebracht. Paṇḍan-, ook salak-bladeren, worden aan de vier hoeken van het huis gebonden.

[Paṇḍan, verschillende Pandanus-soorten, behoorende tot de fam. der Pandanaceae; salak = Zalacca edulis Rwdt., fam. der Palmae, eene rotanpalm met geschubde eetbare vruchten. De paṇḍan-bladeren hebben scherp-getande randen, die van de salak zijn voorzien van scherpe doorns.]

Tegen den avond spuwt men uit deuren, vensters enz. panglaj-spog naar buiten, ngaboera. Des nachts verricht men omgangen om het huis, gewapend met eene brandende fakkel van kĕlapa-bladeren.

Bij het opkomen der pokken wordt de zieke besmeerd met wrijfsel van groote sirih-bladeren, ètèk, en naaldfijne oedjoeng rahab. [Baeckea frutescens, fam. der Myrtaceae, waartoe verschillende granaatappel- en djamboe-soorten behooren. De naaldvormige, aromatische bladeren zijn een bekend inlandsch geneesmiddel en worden o.a. als abortivum gebruikt (Encycl. v. N. I. onder oedjong atap].

Bij het breken der pokken krijgt de zieke mantang (kĕtèla) en gepofte pisang, fijngemaakt en met water vermengd, op zijn lichaam gespogen. Vervolgens wordt hij met tjakoer béjas (= bras kĕntjoer) ingewreven, wat ook na genezing geschiedt. Hierdoor houden alle pantangs op, behalve de eetpantangs, die nog ongeveer veertig dagen in acht worden genomen,[1] waarna de patient met asch van arèn-takken wordt ingewreven.

§ 13. In ZUID-BANTEN wordt de zieke gesiramd met tjai batang hondjé, hondjé-water: na het doorbreken der puistjes, mépès, met water waarin lampĕni-bladeren fijngewreven zijn [Lampĕni naam van een bittere plant: Coolsma, Soend.-Holl. Woordenboek]. Tot besluit steeds tjokoer béjas (tjokoer, elders tjakoer, plaatselijke uitspraak voor tjikoer = kĕntjoer; verg. boven). Den djoerig nam men hier waar als vuur van groene of roode kleur; anderen zagen hem als menschvormig wezen met een hoofd als een aseupan (= koekoesan).

De vader van den zieke verricht omgangen om het huis, vóór zoowel als na de maghrib-çalât, met golok gewapend.

[1] Verg. Koesnoen nº 13.

Aan het kind geve men alles, wat het wenschen kan; niet goed is het, indien het om iets moet vragen. Iets voor het kind koopen noemt men in dezen tijd ngabagoeskeun, na het uitkomen der pokken ngabeuneurkeun. De moeder van het pokzieke kind moet njileungleun, «broeien,» d. i. zij mag evenmin het huis verlaten als eene broeiende hen haar nest.

In het BUITENZORGSCHE heet de pokzieke ook katjalikan, bezeten. Trapt iemand ons dicht bij den zieke bv. op den voet, dan moet men, in plaats van sakit! zeggen: ngeunah, ngeunah! («heerlijk»!).

---

§ 14. Ieder, die zich voor ons onderwerp interesseert, zal zich wel met mij er over verheugen, dat bovenstaande gegevens, afkomstig van een ernstig en nauwgezet waarnemer en vorscher als prof. Snouck Hurgronje, niet langer begraven zijn gebleven onder den kostelijken schat van aanteekeningen, door dezen geleerde verzameld gedurende den eersten tijd dat hij op Java werkzaam was (1889—1891). Zij doen zien, hoe het onderzoek naar de zeden en gewoonten van Java's bewoners zich tot de kleinste bijzonderheden uitstrekte; zij doen tevens vermoeden, dat nog heel wat materiaal-rijkdom onder die onuitgegeven aanteekeningen verborgen ligt. Wel jammer, dat prof. Snouck tot andere werkzaamheden geroepen werd, alvorens hij de bestudeering van Java voltooid achtte. Wel is waar hebben wij aan die nieuwe opdracht de standaardwerken over de Atjèhers en Gajoërs te danken, waarin ook veel van het op Java verzameld materiaal verwerkt is geworden. Maar toch, wat zou een samenvattend werk over Java, gevloeid uit de pen van den auteur van «De Atjèhers», niet eene kostelijke gave geweest zijn! Vooral, daar over het doen en laten van den gewonen desa-man, over zijn innnerlijk leven in de eerste plaats, een werkelijk wetenschappelijk werk nog steeds noode wordt gemist.

Men vergelijke bv. Veth's «Java», speciaal het IV[e] deel der nieuwe bewerking, of Mayer's «Blik in het Javaansche volksleven,» met bovengenoemde werken over de Atjèhers en Gajoërs, met hetgeen geschreven is over de Bataks, Maleiers, Dajaks, Makassaren en Boegineezen, Toradja's, Alfoeren.

Dergelijke opmerkingen zijn reeds meermalen gemaakt en

gaan dan gewoonlijk gepaard met eene zekere verbazing over dat feit. Dit wordt weleens hiermee verklaard, dat men het javaansche volksleven als voldoende bekend veronderstelt en het daarom niet de moeite waard acht, daarover te schrijven. De waarheid is echter, dat men er inderdaad nog zoo bitter weinig van weet. De reden hiervan is, hoe paradoxaal het ook moge schijnen, te zoeken in het feit, dat Java van alle eilanden verreweg het grootste deel van de Europeesche bevolking van onzen Archipel herbergt. Die Europeanen, gewoonlijk gekomen met elk ander doel dan eene wetenschappelijke studie van den Javaan te maken, sluiten zich bij elkaar aan en komen met den desa-man zoo goed als niet in aanraking. Is de Europeaan, die niet of weinig bekende streken bereist, als enkeling onder de inlanders levende, van zelf hierdoor gedwongen in alle opzichten hun lief en leed te deelen, op Java is het onder gewone omstandigheden bijna onmogelijk, om in de inlandsche maatschappij te worden opgenomen; op dit eiland leeft de Europeaan naast, niet onder de inheemsche bevolking. De omstandigheden brengen dit nu eenmaal mede. Men bedenke, hoe moeilijk het gaan zou, indien men in Europa zich zou willen inburgeren bij de bevolking van het platte land om haar «animisme» te bestudeeren, en verwondere er zich niet over, dat iets dergelijks ten opzichte van de Javanen zoo goed als uitgesloten is.

Dat niettemin een wetenschappelijk onderzoek naar het maatschappelijk en geestelijk leven van Java's bewoners mogelijk is, behoeft geen betoog. En waar men meer en meer het groote nut van wetenschappelijke expedities — waarbij de ethnologie helaas steeds als iets zéér bijkomstigs wordt beschouwd! — inziet en ze ook uitzendt, vraag ik mij af, of men er eindelijk niet eens over zal denken om eene «wetenschappelijke expeditie» voor Java uit te rusten? Als leider zou men een ethnoloog moeten nemen, die, toegerust met de noodige kennis van de op Java gesproken talen en bedeeld met eene fijne opmerkingsgave, zich liefdevol en uitsluitend wijden wilde aan die taak; hem zou dan een staf van ontwikkelde Javanen, Soendaneezen en Madoereezen moeten worden toegevoegd, liefst van niet hooge geboorte, en tot hun taak gedurende een jaar speciaal voorbereid. Mij dunkt, dat in weinige jaren een resultaat bereikt zou kunnen worden, hetwelk voor de ethnologische wetenschap van onschatbare beteekenis zou blijken te zijn.

OPMERKING: Eerst toen ik met deze verhandeling tot § 120 gevorderd was, ontving ik van mijnen oud-leerling Mas Koesnoen, inlandsch rechtskundige alhier, tal van belangrijke pokkengegevens, welke hij op mijn verzoek door ondervraging van doekoens en «wijze lieden» verzameld had. Ik heb ze helaas, vóór § 120, niet in deze verhandeling kunnen verwerken, en laat ze onder 50 nummers als bijlage hierachter volgen, om hier en daar in eene noot er naar te verwijzen met: «Koesnoen, n° zóóveel». — De na n° 50 volgende gegevens kreeg ik, toen deze verhandeling zoo goed als voltooid was.

II.

§ 15. Na in hoofdstuk I de mij door prof. Snouck Hurgronje verstrekte data trouw te hebben weergegeven, zal ik deze thans tot verschillende groepen bijeen voegen en in verband brengen met analoge denkwijzen en gebruiken, om aldus te trachten, eene verklaring ervan te vinden.

Wat in de eerste plaats opvalt, is het verschijnsel, dat het primitieve denken zich van de pokziekte — zooals ook van andere ziekten, hoewel niet in zóó opvallende mate — eene zuiver materialistische voorstelling maakt. Het schijnt den primitieven mensch bijzonder zwaar te vallen, zich een denkbeeld te vormen van verschijnselen, die niet grof-zintuigelijk zijn waar te nemen; eenigszins abstracte voorstellingen zijn het primitieve denken over het algemeen te machtig. Vandaar, dat wij bij minder ontwikkelde volken de neiging bespeuren, om abstracta te materialiseeren, te personifieeren. Zoo zien wij ook de pokken belichaamd hetzij in mensch of dier, hetzij in een geest, die op zijn beurt veelal weer gematerialiseerd wordt gedacht in mensch of dier. Dikwijls treft men de voorstelling aan, dat de pokziekte niet in den pokgeest belichaamd, maar door dezen veroorzaakt wordt, terwijl men zich die veroorzaking, evenals den pokgeest zelf, wederom zoo realistisch mogelijk denkt, bv. door het strooien van zand enz.

Met deze materialistische beschouwingswijze zijn de verschillende manieren, waarop men zich de pokziekte van het lijf tracht te houden of er zich van tracht te ontdoen, geheel

in overeenstemming: men tracht de pokken van den patient te verjagen, door dezen te wasschen of te baden, door de ziekte van hem op een ander of op een dier of een voorwerp over te brengen, door de ziekte weg te vegen, weg te werpen, weg te doen drijven, enz.

Niet altijd zijn de voorstellingen even duidelijk; prae-animistische denkuitingen vermengen zich veelal met zuiver animistische; de meest tegenstrijdige opvattingen en gebruiken zijn daarvan het noodzakelijk voortvloeisel en komen dan ook veelvuldig voor.

§ 16. In mijn pokopstel kan men vele voorbeelden vinden van personifieering van de pokken of den pokgeest: de Makassaren en Boegineezen stellen zich, zooals wij aldaar op blz. 55 v. zagen, de pokken als een vorst voor, aan wien hulde bewezen, voor wien heerendienst gepraesteerd wordt door het doorstaan der ziekte; de Tobeloreezen spreken de pokziekte aan met «Djōu», «Heer» (o. c. blz. 61), zooals ook de Galelareezen doen, volgens Van Baarda, blz. 71, waar de djōu nạder als een machtige booze geest wordt voorgesteld; of men roept de pokken aan — zoo in de Molukken — als «heer grootvader,» «voorouders,» «heer ziekte» (pokopstel 64, 66); of wel, men stelt zich de pokziekte voor als eene oude vrouw uit het geestenrijk, de Pō Ni der Atjehers, die met korrelachtige voorwerpen werpt (o. c. 69); als rödjö pĕnawar, vorst der ziekte-afweerders, bij de Gajōërs, waarbij men echter vooral aan euphemisme heeft te denken (o. c. 71). Verder zagen wij in mijn pokopstel, dat verschillende Dajakstammen de pokken aanduiden als «orang bagoes», de Minangkabauers haar noemen «niniëq nan mambaow boeah-boeah» (blz. 73, 77), terwijl Helfrich s. v. «toemboh» mededeelt, dat men voor «pokken krijgen» in de Bĕsĕmah-streken de uitdrukking bezigt «kĕnĕ pĕnjakit orang bagos.»

Op Java verschijnt de pokgeest als neger, die den patient steelt (Preanger, § 11); als bekasaq-an, die evenzoo handelt in opdracht van Njahi Rå Kidoel (Soerakarta, § 9); als hadji of sajjid met een lampje in de hand, of als een stoet van dergelijke personen (Bantĕn, § 12); als menschvormig wezen met aseupan-hoofd (Zuid-Bantĕn, § 13); als oude vrouw, die met gloeiende kooltjes werpt (Moentilan, § 7). Van mijn oudleerling Mas Koesnoen, inlandsch rechtskundige, vernam ik,

dat men zich in Wânâsâbâ den pokgeest voorstelt als een man, die 's nachts ronddoolt met een stuk touw en eene brandende lont in de hand; degeen, die in zijne handen valt, wordt met het touw aan handen en voeten gebonden en met de lont gebrandmerkt.[1] Dit laatste is eene mythe-vorming, die sterk doet denken aan de opvatting der Makassaren en Boegineezen alsook der Gajōers, volgens welke de pokdaligheid als het ware den stempel vormt, door Vorst-Pokken op den patient gedrukt (mijn pokopstel, 56, 71). Interessanter is in de laatstvermelde pokken-personificaties het element «vuur», daaraan vastgeknoopt; wij komen beneden daar nader op terug. Typisch, in verband met Koesnoen's mededeeling, is verder ook de voorstelling van den pokgeest, die de Bare'e-sprekende Toradja's erop na houden: de pokgeest doet zich daar voor als een groote zwarte man met stekels over het gansche lichaam, door een prik van één welker hij iemand de pokken kan doen krijgen (Kruyt, De Bare'e-sprekende Toradja's, I, 417).

§ 17. In Demak vertoont de pokgeest zich als een troepje jongens, die met dĕdak, djagoeng of zand strooien (zie § 5). Eene dergelijke realistische voorstelling vinden wij bij de Atjèhers en Minangkabauers (zie vorige §) en ook elders, en niet alleen t. o. v. pokken. In mijn pokopstel maakte ik er reeds melding van, hoe men te Batavia in 1910 de ontsmettingsbrigades ervan verdacht, de cholera te verspreiden door besprenkeling van menschen en voorwerpen met smetstof; hoe men in Rusland in hetzelfde jaar dezelfde ziekte toeschreef aan een boozen geest, dien men zich o. a. in eene oude Zigeunervrouw belichaamd dacht, en die de ziekte als poeder onder de menschen zou rondstrooien (o. c. 84, 85). Men zal het zich nog herinneren, hoe in den zomer van 1911 de cholera in Calabrië tot bloedige onlusten geleid heeft, doordat de bewoners dachten, dat de regeering, ongerust over de vermeerdering der bevolking, de cholera opzettelijk deed verspreiden. In Verbicaro werden de deuren van het stadhuis geforceerd en werd o. a. de gemeentesecretaris vermoord. «Hij blies eerst na eenige martelingen den laatsten adem uit. Hij werd onthoofd en zijn hoofd in triomf op een piek rondgedragen,» meldde een correspondent der

[1] Vergelijk „Koesnoen" nº 21, waar men eene eenigszins gewijzigde voorstelling aantreft uit Poetjang.

«Nieuwe Courant» in het nummer van 30 Augustus 1911. «In Massafra,» aldus een brief uit Rome van 15 September 1911 aan de Nieuwe Rotterdamsche Courant, «werden den 10^{en} de geneesheeren aangevallen door een dol geworden menigte, die het hospitaal in brand stak en toen de autoriteiten begon te vervolgen. In Bari stond een boer zijn broer te beloeren, die in een hospitaal zich een serum-inspuiting liet geven. De boer, die meende dat de dokter op zoo'n manier de cholera inentte, schoot hem om den hoek van de deur dood.»

Nieuw is dit volksgeloof niet. Toen in den tijd van Commodus en Domitianus eene, tot nog toe onbekende, epidemie woedde, waaraan soms meer dan 2000 personen op één dag ten offer vielen, schreef men dit toe aan vergiftiging door het prikken met vergiftigde naalden. «Der Glaube an Vergiftung ist zu jeder Zeit, bei jeder neuen unbekannten Epidemie, unter dem ungebildeten Theile des Volkes aufgetreten und hat zu Wuthausbrüchen geführt,» zegt terecht dr. A. Wernher («Das erste Auftreten und die Verbreitung der Blattern in Europa», 27). Dat men vroeger in gansch Europa dacht, dat de Joden de bronnen door «pestpoeder» vergiftigden, vermeldde ik reeds in mijn pokopstel, 84. Vergelijk in dit verband nog § 56.

Waarom men zich de veroorzaking van pokken denkt door rondstrooiing van djagoeng of dergelijke korrelachtige zaken, ligt voor de hand: de gelijkenis met pokpuistjes heeft deze voorstellings-associatie doen ontstaan. Merkwaardig is het, dat men deze voorstelling ook vindt bij de Tamils en de Roethenen: De Tamilsche pokgodin Mari-amman, waarmede wij beneden nader zullen kennis maken, strooit paarlen rond, terwijl de Roethenen de pokziekte verpersoonlijken in eene oude, met erwten overdekte vrouw, die overal pokken doet ontstaan, waar zij die erwten doet neervallen (Hovorka-Kronfeld, II 747). Bekend is het, hoe Mozes door strooiing van ovenroet in Egypteland booze zweren op mensch en dier deed uitbreken (Exodus 9:8 v.v., Leidsche vertaling); bekend ook de strijdvraag, of hier aan pokken of aan eene andere ziekte moet worden gedacht. Eene eenigszins andere voorstellings-associatie treffen wij in Afrika aan. Volgens Ellis wijten nl. de Togonegers de ziekte aan den pokgeest Sapatan, die 's nachts rondwaart en den menschen de pokken aanblaast. Bij de Joroeba's heet de pokkengod Shankpanna, en stelt men

zich dien voor als een oude met een stok rondhinkende man; vliegen en muskieten zijn zijne boden, een met witte en roode stippen bezaaide stok zijn embleem (Hovorka-Kronfeld, II 748).

§ 18. De bewoners van het achterland van Finschhafen, de Kai- of bosch- en bergmenschen, gelooven, als echte natuurmenschen, niet aan een natuurlijken dood: de dood wordt door eene soort magie, de Hafe-magie, veroorzaakt. Voor de pokken is deze evenwel niet voldoende en men neemt dan ook aan, dat daarbij nog een geest, met name Ilong, in betrokken is, van wiens kracht op eene geheimzinnige wijze door den toovenaar gebruik wordt gemaakt. Men gelooft, dat iemand eerst op eene bijzondere wijze wordt dood-getooverd, en de «zielestof» der pokken alsdan op andere menschen wordt overgedragen. Aldus meldt ons Ch. Keysser in Neuhauss' «Deutsch Neu-Guinea», III 139.

Duidelijk is de voorstelling van den schrijver, die erg met het woord «Seelenstoff» koketteert, niet. Op blz. 158 vernemen wij van hem, dat Ilong een pokgeest is, van wien de kracht om pokken te veroorzaken oorspronkelijk ontleend werd, en die daarom zeer gevreesd is. Om hem buiten het dorp te houden, verspert men den weg met boomstammen en ander hakhout, besprenkeld met scherpe vochten (van lianen?); ook begraaft men wel boomvaren-stammen op de wegen, om Ilong te doen denken, dat het dorp reeds uitgestorven is.

Deze afweermiddelen nu — welker beteekenis wij beneden nader zullen onderzoeken — doen zien, dat de Kai-lieden de pokken direct van Ilong afleiden, zoodat waarschijnlijk aan de tusschenkomst van een «toovenaar» in het geheel niet gedacht wordt en van «zielestof» althans hierbij wel geen sprake zal zijn. Waarschijnlijk zal het bij nader onderzoek blijken, dat men zich de pokziekte even grofmaterialisch voorstelt als Ilong zelven, waarvoor eens de schrijver in hoogst eigen persoon werd aangezien!

Omtrent hunne buren, de aan de kust wonende Jabim, vernemen wij in denzelfden bundel van een anderen zendeling, Heinrich Zahn, dat zij zich inderdaad eene materialistische voorstelling van de pokken maken. Medegedeeld wordt nl. (aldaar blz. 329), dat de Jabim in een miniatuurprauwtje van sagopalm-blad een geest laten wegdrijven, die de pokken

met zich mee moet nemen, onder het uitspreken der volgende bezweringsformule: «Breng haar weg naar een ander dorp. Indien de menschen u daar aan het strand trekken, geef hun dan ««het ding»» en doe hun aan wat ge ons gedaan hebt.» Als leeftocht wordt wat taro meegegeven, terwijl men verder de handen aan het prauwtje afveegt, vóór het aan de zee toe te vertrouwen.

En de naburige Tami, waaraan G. Bamler in denzelfden bundel een opstel wijdt, schrijven de pokken toe aan een der Boewoen-geesten, die het lichaam van een visch en het hoofd van een mensch hebben, doch zich kunnen belichamen in een mensch. Als men van den pokken-boewoen spreekt, stelt men zich dien dadelijk voor als een Europeaan, en inderdaad schijnen de pokken daar door Europeanen gebracht te zijn (o. c. 490). Het feit, dat men zich hier den Europeaan als pokgeest voorstelt, klopt geheel met de mededeeling van Keysser, dat hij eens voor den Ilong werd aangezien, en doet hunne materialistische voorstelling van het onzichtbare duidelijk uitkomen.

§ 19. Dat men ook in Europa ziekten, en vooral epidemieën, personifieert, bewijzen de boven vermelde voorbeelden uit Rusland t. o. v. de cholera, terwijl ik in mijn pokopstel, blz. 86—87, gewag maakte van de zuid-duitsche benaming Blattermann voor «pokken», en van de uitdrukking «grassieren» voor het woeden eener epidemie, afgeleid direct van het latijnsche grassari = omdwalen, omdolen. Mooie voorbeelden vinden wij daarvan ook bij de macedonische Grieken en Slaven, medegedeeld door G. P. Abbott in zijn «Macedonian folklore», 236—237.

Algemeen is in Macedonië de voorstelling der pokken als godin. De Serviërs noemen haar kortweg bogine of godin, zoo ook de Boelgaren, terwijl de Grieken haar door verschillende vlei-namen aanduiden, als *Συγχωρεμένη* = de «genadige», en «Vrouwe Pokken», *Κυρὰ Βλογιά*.

Dit laatste leidt men af van het oud-Grieksche *εὐλογία* = lof, weldaad, heil, terwijl aan *Βλογιά* zelf de pokkenbenaming Vloya ontleend schijnt te zijn, ofschoon anderen dit laatste liever van *εὐφλογία* = ontsteking, wenschen af te leiden.

Haar wordt eer bewezen, door bouquetten van bloemen met bladgoud versierd bij den zieke te plaatsen, de kamer kraak-

zindelijk te houden, geen vrouwenarbeid te verrichten, de muren der woning en speciaal der ziekekamer met honig te besmeren, enz; alles om haar gunstig te stemmen, zooals het heet. Beneden zullen wij zien, dat aan een en ander oorspronkelijk eene geheel andere beteekenis moet worden toegekend.

Ook andere epidemieën worden in die streken verpersoonlijkt: de Magyaren bv. stellen zich de cholera voor als een naakt kind (H. von Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 126); evenzoo de Siebenbürgsche Saksers, die deze ziekte ook wel in eene oude vrouw belichamen (H. von Wlislocki, Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen, 100); zoo gelooven de Serviërs, Boelgaren, Russen, Roemeniërs en Magyaren ook aan «pestvrouwen», čuma (F. S. Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, 57).

§ 20. Personificatie der pokken vinden wij verder ook in Voor-Indië, en vooral dáár wordt aan deze ziekte bijzonder groote eer bewezen. Algemeen wordt zij daar als godin vereerd of als openbaring van eene der hindoe-godinnen opgevat, die dan indirect als pokgodin beschouwd wordt en als zoodanig eene bijzondere vereering geniet.

Deze godin wordt gewoonlijk onder verschillende benamingen — Maria-tal, Mari-amma, Devi, Mata, Sitala — vereenzelvigd met Kali, de vrouw van Çiva. Als Mari-amman wordt zij vooral door de dravidische Tamils vereerd. Zij is een van de vele amma's of moeder-godinnen, die men in Z.-Indië als schutsgodin van het dorp overal aantreft; Mari-amman = doods-moeder, wordt speciaal als pokgodin beschouwd en vormt als zoodanig eene versmelting van de dorps-moedergodin met Kali. Zij wordt voorgesteld als strooiende met paarlen (verg. § 17) en men tracht haar door offers en door «hook-swinging» te bezweren (Balfour s. v. small-pox, amma, mari-ammun).

Onder «hook-swinging» wordt verstaan het hoog boven den grond zich laten bungelen aan een in het vleesch geslagen haak; eene uitvoerige beschrijving hiervan kan men vinden in E. Thurston's «Ethnographic notes in Southern India,» 487—501.

In de 17e eeuw werd de pokgodin, volgens J. Jolly (Medicin, 95), in Z.-Indië Basuri = masuri genoemd, welk woord

«linzenziekte» beteekent (naar den vorm der puisten; masuri = linze, o. c. 93).

Onder den naam Sitala is zij meer in het noorden bekend; dit woord beteekent «de koele». Bij Jolly, 94, lezen wij daaromtrent het volgende: «An die kalte Behandlung der Pocken, die jedenfalls auf dem damit verbundenen Fieber beruht, schliesst sich eine anscheinend jüngere Nebenform dieser Krankheit, 'sītalā «die Kalte», an. Nachgewiesen ist dieser auch in den neuindischen Sprachen noch vertretene Pockenname bisher in Bhāvaprakā'sa, doch kommt das damit verwandte 'sītalikā als eine volkstümliche Bezeichnung der Pocken... schon bei Dallanas zu Su'sruta, 2—13 vor, also im 12. Jahrh. Der Bhāvaprakā'sa (16 Jahrh.) teilt die 'sītalā in sieben Arten ein.» En verder op blz. 95: «Der Cultus der sieben Pocken-schwestern, denen offenbar die obigen sieben Erscheinungsformen der 'sītalā entsprechen, und insbesondere der Sitala, ist heutzutage in Nordindien sehr verbreitet.» De zeven poksoorten worden dus in zeven pokken-zusters verpersoonlijkt, waarvan Sitala de voornaamste vormt. Uitvoerige mededeelingen hierover vindt men bij W. Crooke, Popular religion and folklore of Southern India, I, 125—136, welk belangrijk werk ik hier helaas niet kan raadplegen. De ezel is Sitala's rijdier; zij zelve woont in den nimba-boom, terwijl de pokzieken met nimba-bladertakken worden bewaaierd, welke bladeren ook boven de deur van de ziekekamer opgehangen of aldaar in eene kom met water gelegd worden (Jolly, 95).

Nimba = Azadirachta Indica, bekend onder den portugeeschen naam Margosa, waaraan geneeskracht wordt toegekend (Balfour s. v. margosa). Meisjes, zwangeren en kinderen mogen zich in de nabijheid van deze en eenige andere boomen niet ophouden, daar kwade geesten daarin hun verblijf houden (Thurston, 307 v.).

Balfour doet s. v. small-pox, waar de nimba-boom nimtree wordt genoemd, overeenkomstige mededeelingen: een pot met water, overdekt met een gelen doek en met de bladeren van den nimba-boom, wordt in de ziekekamer geplaatst als vertegenwoordiger der pokgodin; die bladeren worden verder om het bed van den patient gestrooid, terwijl deze zelf de jonge twijgjes gebruikt tegen het jeuken der puistjes, die, als ze rijp worden, met een van die bladeren gemaakt papje worden inge-

smeerd. Over de beteekenis dezer bladeren zullen wij het beneden nog hebben; zie § 68.

§ 21. Ook bij de Khasi's wordt de pokziekte in hooge mate vereerd als godin, vooral door den stam der Syntengs, die het zich, evenals o. a. de Makassaren en Boegineezen, tot een eer rekenen, door de pokken geschonden te zijn (Gurdon, The Khasi's, 108). Als de godin een huis is binnengetreden en aan een of meer personen de pokziekte heeft bezorgd, wordt volgens Jenkins — geciteerd door Gurdon t. a. p. — een bak met helder water buiten de deur geplaatst, waarin een ieder vóór het binnengaan zijne voeten moet reinigen, daar het huis als heilig wordt beschouwd. Op de Khasi-hills is de pokgeest bekend onder den naam U Siem ñiang thylliew; hij geniet echter geene bijzondere vereering, maar men roept liever de hulp in van twee andere geesten, Tynrei en Sapa, waaraan een hoen of geit wordt geofferd.

Gurdon veronderstelt, dat de Syntengs hunne pokgodin hebben ontleend aan de Hindoes, en hij vereenzelvigt haar met Sitala. M. i. bestaat voor deze meening weinig reden; dat de Syntengs onder hindoe-invloed hebben gestaan vormt, gegeven de algemeene verbreiding van gelijksoortige pokkengebruiken, geen voldoenden grond hiervoor.

§ 22. Op Ceylon wordt de vereering der pokziekte op de spits gedreven. Voor de Singhaleezen aldaar vormen de verwoestingen, door den luipaard aangericht, met de bezoeking door pokken de vreeselijkste plagen, hun door de goden gezonden. Zij noemen de pokken maha ledda, de groote ziekte, zegt Balfour s. v. small-pox, en beschouwen haar als teeken van devidosay, den toorn der goden. «In Ceylon», zoo lezen wij verder, «such is the awe inspired by this belief in connection with the small-pox, that a person afflicted with it is always approached as one in immediate communication with the deity; his attendants address him as «my lord» and «your lordship», and exhaust on him the whole series of honorific epithets in which their language abounds for approaching personages of the most exalted rank. At evening and morning, a lamp is lighted before him, and invoked with prayers to protect his family from the dire calamity which has befallen himself. And after his recovery, his former associates refrain from communication with him until a ceremony shall have been

performed by the capwa, called awasara-pandama, or «the offering of lights for permission», the object of which is to entreat permission of the deity to regard him as freed from the divine displeasure, with liberty to his friends to renew their intercourse as before.»

De vereering van de pokziekte of den pokgeest zien wij op Ceylon derhalve overgebracht op den pokzieke, die min of meer als de incarnatie van den pokgeest of de pokken zelf wordt gedacht. Waar het animisme reeds zijn intree heeft gedaan, is de voorstelling, dat de ziektegeest of althans een ziekteveroorzakende geest in den patient is gevaren, heel gewoon. Veelal wordt dan getracht, door exorcisme den geest uit het lichaam te drijven. Waar het echter eene «vereerde» ziekte betreft zooals de pokken, wordt de patient, naar wij zagen, met den meesten eerbied behandeld.

§ 23. Een merkwaardig analogon van de ceylonsche vereering van den pokpatient wordt ons door Van Baarda van de Galelareezen medegedeeld. «Geraakt de pokzieke», zoo schrijft hij op blz. 72, «in de koortshitte aan het ijlen . . . en wordt hij wild, zoodat hij opstaat, het huis uitloopt en bij niet door de ziekte aangetasten komt, dan mogen die hem maar niet zòò aanvatten: neen! in hem is de Pokken-koning, de Djŏu gevaren! Dus hurkt men eerbiedig voor hem neer en brengt hem eerst den sĕmbah . . . daarna eerst vat men hem, met de noodige reverentie, aan en brengt hem naar zijn woning terug.»

Op Java komt dergelijke voorstelling, naar het schijnt, niet voor; alleen vinden wij onder Buitenzorg opgegeven, dat de patient aldaar kĕtjaliq-an, bezeten, wordt genoemd (zie § 13)[1]. Misschien dat hiermede het verwennen van het pokzieke kind, van Z.-Bantĕn gemeld (§ 13), in verband moet worden gebracht. In het algemeen schijnen de Javanen de opvatting te huldigen, «dat men aan zieken, aan zieke kinderen vooral, ieder opkomend verlangen behoort in te willigen, daar dit bevorderlijk is aan de herstelling;» aldus J. Kreemer in Mededeel. Zend. gen. dl. 36, 9. Ook mag aan de zwangere vrouw niets onthouden worden, waarin zij trek heeft, daar zulks zich op het kind zou wreken; deze gedachte vinden wij in onzen geheelen

[1] Zie ook Koesnoen 12, waaruit blijkt, dat mijne veronderstelling omtrent het verwennen van zieken inderdaad aannemelijk te achten is.

Archipel verspreid; zie Kleiweg de Zwaan, 45 v., 48. De uitdrukkingen ngabagoeskeun en ngabeuneurkeun (§ 13) doen zien, dat de wensch, om de ziekte een gunstig verloop te doen nemen, ook bij het verwennen van het pokzieke kind voorzit. Het is evenwel zeer goed mogelijk, dat achter dit verwennen niets bijzonders te zoeken is; doen wij zelven anders met onze zieken?

§ 24. Eigenaardig is het, dat op Ceylon de luipaard in verband met pokken wordt genoemd; zie § 22. Ik veronderstel, dat de gevlekte panter bedoeld is, wiens vel de associatie met pokken heeft bewerkt. Onder mijne in mijn verloftijd gemaakte aanteekeningen vind ik er eene uit A. R. Mac Mahon's werk «The Karens of the golden Chersonese», houdende, dat deze volksstam een panterhuid als amulet tegen pokken aanwendt (de bladzijde verzuimde ik helaas op te teekenen); en ditzelfde nu meldt Dennett op blz. 144 van zijn «At the back of the black man's mind» van de Bavili!

Hoe van deze primitieve associatie-logica zelfs europeesche geleerden de dupe konden worden, kunnen wij uit de volgende aanhaling uit Balfour, s. v. small-pox, zien: «Sir J. E. Tennent says leopards are strongly attracted by the peculiar odour which accompanies small-pox. About the middle of the 19th century, the capwa or demon-priest of the «dewal», at Oggalbadda, a village near Caltura, when suffering under small-pox, was devoured by a cheeta, and his fate was regarded by those of an opposite faith as a special judgment from heaven.» Eene vingerwijzing, om toch niet te spoedig minachtend neer te zien op het denken van den smalenderwijs dusgenaamden «animistischen» natuurmensch!

Ongetwijfeld hebben wij hier met een verhaal te doen, dat gebaseerd is op het geloof aan de belichaming van de pokziekte, resp. den pokgeest in een luipaard — cheeta beteekent eigenlijk «gevlekt», zie Balfour s. v.; onder het opgegeten worden door een cheeta zal dus verstaan moeten worden: het sterven aan pokken. Men stelt zich m. a. w. waarschijnlijk voor, dat de pokgeest in den vorm van een luipaard den pokzieke is gaan halen. Dit geloof heb ik nergens uitdrukkelijk vermeld gevonden: toch lijkt het mij niet gewaagd, het aan boven medegedeeld verhaal ten grondslag te leggen.

Vooreerst toch is het onmiskenbaar, dat de bevolking van

Ceylon tusschen pokken en luipaard eenig niet nader aangegeven verband legt, waarvoor, naar wij zagen, gemakkelijk eene verklaring is te vinden, en ook de parallelen niet ontbreken. Maar bovendien hebben wij van bedoelde voorstelling zelve een prachtig analogon in het Niasch geloof, vermeld in mijn pokopstel 76, dat epidemieën te wijten zijn aan de komst van een tijger, die eene slachting onder de menschen aanricht door zich te voeden met hun schaduw. Modigliani, waaraan deze mededeeling is ontleend, schrijft letterlijk (Un viaggio a Nias, 382): «Con un' altra strana credenza spiegano l'apparire di un' epidemia; dicono allora che viene a Nias una tigre, che nutrendosi delle ombre degli nomini mena strage tra di essi.» Daar tijgers op Nias niet voorkomen, is het niet onwaarschijnlijk, dat dit verhaal aldaar op eene of andere wijze geimporteerd is. Dat de tijger hier de plaats van den luipaard heeft ingenomen, doet weinig ter zake, daar ook de tijger gevlekt en bovendien aan den luipaard verwant is. De vereering van den tijger als voorvader en het lykanthropie-geloof kunnen bij deze verwisseling ook eene rol hebben gespeeld.

De gedachte, dat de overleden pokzieke door den pokgeest of eenigen anderen geest, in welke gedaante ook, wordt «gestolen,» is op Java algemeen; men wordt dan naar een of anderen berg of woud gebracht, dan wel naar de algemeen gevreesde Lårå Kidoel, wier dienaar men wordt [1]. Het waken bij den zieke schijnt in de eerste plaats ten doel te hebben, dit stelen te voorkomen. Dit geloof wordt gemeld van Bagelen, Jogjakarta, Soerakarta, Madioen en de Preanger: zie §§ 7—11. [2] Kleiweg de Zwaan, 264, deelt mede, dat op Bali de pokzieke gestolen wordt door Dewa Madjapahit, die daar volgelingen zoekt, en bij Bartels, 242, vinden wij van een dergelijk geloof in Annam gewag gemaakt: uit vrees voor het gestolen worden door een geest, wordt voortdurend bij den pokzieke gewaakt en deze door een net omgeven. Bij de Galela- en Tobeloreezen wordt de overleden pokzieke eveneens beschouwd als te zijn weggevoerd door den Djōu: wisi side-ka (Gal.), wihi hidetoka (Tob.), «hij heeft hem weggezeild» zegt men dan; zie Van Baarda, 63, 71.

---

[1] Verg. Koesnoen, n° 2.

[2] Verg. Koesnoen, n°° 10, 18, 35.

§ 25. Belichaming der pokken in een dier treffen wij overigens nog elders aan. In de Preanger meent men haar in den vorm van een zwarten hond te zien (zie § 11); sommigen stellen dit ook anders voor en zeggen, dat de honden den pokgeest aanblaffen, die met een lampje rondloopt. Dezelfde voorstelling vinden wij in Bantĕn (§ 12).

Een treffend analogon wordt ons uit Annam gemeld door Cadière in Anthropos, V, 1130: «Les esprits du choléra» — en dit geldt voor andere epidemieën eveneens, zie blz. 1159, waar de pokken speciaal worden genoemd — «sont partout, en nombre incalculable; ils rôdent continuellement, mais surtout pendant la nuit. C'est alors que les chiens les aperçoivent, et ils aboient. Chó sua ma, ««le chien aboie à l'esprit,»» dit-on lorsqu'un chien aboie à la lune; il a aperçu la lueur légère de l'esprit. C'est pendent la nuit qu'au Quang-Binh on les entend parcourir les chemins par bandes nombreuses. Ils se disent: Allons dans la maison d'un tel ou d'une telle; et le lendemain ou apprend que ces personnes sont mortes.»

Honden zijn de oudst bekende huisdieren en worden algemeen vereerd; zij fungeeren veel als totemdier; later worden geesten in hen belichaamd gedacht, men denke slechts aan «des Pudels Kern.»

Bij de Magyaren is de belichaming der ziekte in een dier meer algemeen gedacht; zij stellen zich de cholera o. a. in een harig, borstelig dier voor; jaren geleden heeft men het te Debreczin gevangen en gedood (Wlislocki, 126). Volgens de Armeniërs is het lichaam van den ziekte-demon «borstig wie der eines Schweines, aus jeder Borste sprüht Feuer und zünglen Flammen heraus» (zie M. Abegian, Der Armenische Volksglaube, 123); wij vinden hier de voorstellingen «borstelig» en «vuur» bij elkaar. Welke bizarre gedaanten de dieren hebben, waarin de bosnische Zigeuners zich de ziektedemonen belichaamd denken, kan men zien uit de afbeeldingen daarvan, welke Hovorka en Kronfeld geven op blz. 893 van deel II van hun werk.

Wellicht is het verbod voor den pokzieke, om kat of kip aan te raken (Pekalongan, § 2), hiermede in verband te brengen, vormt het m. a. w. een reminiscens aan de voorstelling, dat de pokken in deze dieren belichaamd zijn. Thans vreest men litteekens als gevolg van zulk eene aanraking. Het is bekend, dat men zich later ook in deze dieren de ziel belichaamd dacht;

zie Wilken s. v. kat, kip, zielevogel. Daar de meeste kippen en katten bont of althans gevlekt zijn, kan hierbij ook wel vrees voor sympathetischen invloed voorzitten. Over de kip zie men verder de onder «hoen» aangegeven §§.

§ 26. Opgemerkt dient te worden, dat men zich de belichaming steeds denkt in min of meer geheimzinnige, niet goed zichtbare wezens: in een zwarten man, in griezelige, borstelige dieren, of vlugge beesten, die zoo opeens voor iemand kunnen verschijnen en onmiddellijk weer verdwijnen, zoodat men ervan schrikt, als honden, katten, kippen.

Ook het element duisternis of nacht speelt hierbij eene voorname rol. De duisternis oefent op een ieder een min of meer onbehagelijken invloed uit, vooral wanneer men, als in epidemie-tijden, toch reeds angstig gestemd is. Men onderscheidt alles maar half of in het geheel niet; schrikt licht voor eenig mensch of dier, is voor hallucinaties en illusies veel meer vatbaar dan bij daglicht. Geen wonder, dat men het in die tijden liefst geheel vermijdt, om 's avonds buiten te loopen, zooals onder Dĕmak en de Preanger gemeld wordt (§§ 5, 11).

Vandaar, dat later de geesten vooral 's nachts rondwarend worden gedacht, zie bv. het citaat in § 25 uit het opstel van Cadière, hetwelk aldus vervolgd wordt (blz. 1131): «Aussi la nuit les Annamites redoutent-ils extrêmement de rencontrer ces esprits néfastes. La nuit on n'ose pas parler, de peur d'attirer leur attention. On ne sort que muni d'une torche ou d'une lanterne, ou même d'un coutelas.... Je passais un soir vers les 8 ou 9 heures, au marché du Quang Tri, au plus fort de l'épidémie. La place était vide et déserte. Pas une lumière ne brillait dans les maisons toutes barricadées. Au lieu des troupes d'enfants qui s'y chamaillent ordinairement, et des groupes de personnes qui prennent le frais, en discutant, sur le pas de leur porte, c'était le calme de la mort. Chacun se calfeutrait chez soi, par peur des esprits du choléra.»

Op Java wordt 's nachts steeds een lichtje gebrand bij den zieke; 's nachts vooral slaat men met lidi's en bezems in de ruimte, doet men omgangen om het huis, met fakkels, sådå's, golok of zweep gewapend (zie §§ 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13).

§ 27. Reeds meermalen zagen wij, dat bij de voorstelling der pokziekte op eene of andere wijze vuur of licht te pas wordt gebracht. De Armeniërs laten, zooals wij in § 25 zagen,

vlammen schieten uit de borstelharen van het pokkendier. Op Java stelt men zich den verpersoonlijkten pokgeest gewoonlijk voor met een lichtje of lampje in de hand (Preanger, Bantĕn, §§ 11 en 12), of met eene brandende lont (Wânâsâbâ, § 16), of met gloeiende kooltjes werpende (Moentilan, § 7).

Slechts in weinige gevallen vinden wij de voorstelling der ziekte als lichtje of vlammetje, zonder meer, vermeld, nl. onder Zuid-Bantĕn en Jogjakarta (§§ 13 en 8). Mas Koesnoen wees mij op het verband, waarin mogelijk deze opvatting staat, met het geloof der Javanen aan de tĕloeh brâdjâ. Tĕloeh beteekent: ziekteveroorzakende geest; brâdjâ = wapen; onder tĕloeh brâdjâ verstaat men echter een vuurbal, komeet of dergelijk luchtverschijnsel, dat ziekten, speciaal epidemieën veroorzaakt. De eigenaardige benaming staat in verband met de uit de Babad tanah djawi bekende legende van het gevecht tusschen de krissen Kjahi Sangkĕlat en Tjondongtjampoer, volgens welke laatstgenoemde ten slotte in de lucht verdwijnt onder bedreiging, te eeniger tijd in den vorm van vuurbol of iets dergelijks te zullen verschijnen, om ziekten onder de volken te verspreiden. Het spreekt van zelf, dat men het verband zich niet aldus heeft te denken, als zou de voorstelling van de pokken of eenige andere epidemie als vlam aan deze legende haar ontstaan te danken hebben; eerder zou het omgekeerde waar kunnen zijn.

Uit eene passage uit Van Baarda's opstel kunnen wij opmaken, dat de voorstelling der pokken als vuur ook den Galelareezen niet geheel vreemd schijnt te zijn. Op blz. 70 deelt deze berichtgever nl. mede, dat de pokdoode, met alles wat hij aanhad en waarop hij lag, begraven wordt. «Men verbrandt niet wat hij in zijn ziekte aanhad of waarop hij lag;» zoo vervolgt hij dan; «die oplaaiende vlammen, die vliegende vonken, in hun bijgeloof zien ze daardoor de besmetting alom verspreid.»

§ 28. Uit bovenstaande §§ zien wij, dat de verschillende voorstellingen welke men zich van de pokken maakt, niet steeds even duidelijk zijn. Bepaaldelijk blijkt meestal niet helder, of men zich de pokziekte zelve als in mensch, dier of geest belichaamd voorstelt, dan wel het bestaan van een, meestal gematerialiseerden, pokgeest aanneemt, die de pokken op eene of andere, maar steeds materialistische, wijze veroorzaakt, bv. door het strooien van zand, paarlen, of iets dergelijks, door te prikken, enz.

Uit alles blijkt echter duidelijk één ding: dat de primitieve zich geen zuiver begrip van zoo iets abstracts als «ziekte» maken kan. Zijne voorstellingen zijn grof-materialistisch, en waar van geesten of iets dergelijks gesproken wordt, worden ook deze in stoffelijken vorm gedacht. Dit alles wijst er op, dat men tot nog toe over het algemeen te vlug is geweest, met de verklaring van alle mogelijke min of meer primitieve gebruiken en denkuitingen in het zoogenaamde animisme te zoeken. Dit animisme is, waar het wordt aangetroffen, van lateren datum en steeds vermengd met voorstellingen en opvattingen, die daarmede in lijnrechten strijd zijn en wijzen op eene prae-animistische periode van het menschelijk denken.

Zoo stel ik mij dan ook voor, dat men zich de pokken oorspronkelijk zuiver stoffelijk gedacht heeft, in monistisch-materialistischen zin; daarna zich de pokken als mensch, dier, en later als geest heeft voorgesteld, om zich ten slotte het begrip te vormen van pokgeest — eerst gematerialiseerd, later meer onstoffelijk — die de pokken veroorzaakt, waaraan later weer mythische verhalen zich hebben vastgeknoopt; alles evenwel dusdanig, dat veelal de verschillende voorstellingen dooreen loopen.

Dit laatste komt vooral uit in de gevallen, waar een vlammetje of lichtje in de voorstelling der pokziekte eene rol speelt. Dat men zich de pokken zelven direct als vlam zou hebben gedacht, komt mij onwaarschijnlijk voor.

Eerder zou ik geneigd zijn aan te nemen dat men, eerst nadat men de pokken zich als geest was begonnen te denken, dien geest in een vlam heeft gematerialiseerd en op deze wijze zich de pokken als vlam is gaan voorstellen. Later heeft men dan het begrip «pokgeest» afgescheiden van het begrip «pokken als vlam» en is de vlam (lampje, vuur) een attribuut van den pokgeest geworden, of wel — en dit komt het helderst uit in de met gloeiende kooltjes werpende vrouw of den met eene lont brandwonden veroorzakenden man — stelt men zich den pokgeest voor als iemand, die de pokziekte in den vorm van licht of vuur met zich medevoert.

III.

§ 29. De verschillende pokkengebruiken sluiten zich geheel bij bovenstaande voorstellingen van de pokziekte aan.

Wij zullen bij de bespreking dier gebruiken telkens en telkens zien, dat de primitieve mensch zich bijna geheel laat leiden door zijne voorstellings- en gedachten-associaties, en van causaal verband in de ware beteekenis des woords al zeer weinig begrip heeft. Naar het wezen der dingen, welks doorgronding tot de kennis der dieper gelegen oorzaken leidt, wordt niet, of op zeer onpraktische wijze gezocht. Niet alleen huldigt hij den regel «post hoc ergo propter hoc» zonder eenige reserve, maar voor hem is elke al dan niet in het oog springende eigenschap, die twee dingen toevallig met elkaar gemeen hebben, voldoende, om daartusschen een innig verband te leggen. Zuiver associatief verband is voor den primitieve dan ook gelijk aan causaal verband; dit blijkt uit zijne beschouwingen, dit blijkt verder uit zijn doen en laten. Om de wereldbeschouwing van den primitieve met zijne daarvan afhankelijke zeden en gebruiken goed te kunnen begrijpen, is het noodig, ons eene heldere voorstelling te vormen van de wijze, waarop hij denkt, voorzooverre van denken althans sprake kan zijn, en na te gaan, waarin het primitieve denken verschilt van dat van den cultuurmensch.

Daarbij kan hier echter niet uitvoerig worden stilgestaan. Deze verhandeling beoogt slechts, een onderzoek in te stellen naar den aard der eigenaardige gebruiken, die speciaal bij pokepidemieën onder min of meer primitieve volken — daaronder begrepen de landbevolking van Europa — worden gevolgd; aldus tracht zij eene bijdrage te vormen tot het juiste inzicht in den aard van het primitieve denken. Toch is het noodig, over dit laatste eenige algemeene opmerkingen te doen voorafgaan; dit kan ons onderzoek slechts ten goede komen. Wij zullen dit doen aan de hand van A. Vierkandt, die o. a. in zijn mooi boek «Naturvölker und Kulturvölker» ons eene speciale studie daarover heeft gegeven.

§ 30. Ter voorloopige orienteering is het voldoende, om de acht punten, waaronder Vierkandt het wezen van het primitieve denken samenvat (o. c. 253 v.v.), in het kort hier weer te geven:

a. Neiging tot personifieering van alles, wat zich beweegt en zich daardoor als levend wezen voordoet. Hiervoor is het niet noodig, dat men zich reeds een begrip van «ziel» in tegenstelling met «stof» gevormd hebbe; met animisme heeft deze neiging dan ook niets te maken. De bekende engelsche ethnoloog Marett heeft hiervoor het woord a n i m a t i s m e voorgesteld.

b. Materialistische voorstelling van het geestelijke, het abstracte, waardoor men er zelfs toe kwam om de ziel — waar men zich later eenig begrip daarvan begon te vormen — zich in den vorm van eenig dier of voorwerp te denken. Uit die materialistische opvatting van den geest is het ook te verklaren, dat van eenheid der ziel in den beginne geen sprake kon zijn bij den primitieven mensch; overal treffen wij dan ook bij de animistische volken de voorstelling aan, dat de mensch meer dan ééne ziel bezit (zie de vele voorbeelden uit onzen Archipel bij Wilken, op de onder «ziel» aangegeven plaatsen). Evenzoo worden verschillende zielsuitingen grof-materialistisch, en als gevolg daarvan zelfs als iets deelbaars en overdraagbaars opgevat. Alleen aldus kunnen wij het verklaren, dat men vijanden of deelen van hen, b.v. hun hart, opeet, om zich hun moed eigen te maken, dat men gelooft, de eigenschappen te verkrijgen van dieren, welker vleesch men eet. Zoo is het bekend, dat Chineezen op Java, en waarschijnlijk ook in China en elders, hunnen paarden muizen te eten geven, om ze vlug en vurig te maken; onze spreekwijzen «haas vreten», «hij schijnt paardevleesch te hebben gegeten», doen mede aan deze voorstelling denken. Vierkandt haalt nog een typisch voorbeeld aan: wanneer een kind zich bezeerd heeft, slaat de Australische vader alle zich in de nabijheid bevindende personen, teneinde de pijn over hen allen te verdeelen en deze daardoor voor zijn kind te verzachten. Wij zullen beneden een treffend analogon hiervan uit onzen Indischen Archipel ontmoeten.

c. Ook alle gebeuren wordt materialistisch voorgesteld en dan dikwijls verpersoonlijkt. Vele voorbeelden kennen wij reeds van de belichaming van ziekten in mensch of dier; afgezien van verpersoonlijking, stelt men zich ziekten als iets stoffelijks voor, hetwelk men op voorwerpen of levende wezens overdragen en tegelijk daarmede wegwerpen kan.

d. De oorzaak wordt nooit in het betreffende ding of wezen zelf gezocht, maar steeds d a a r b u i t e n, daar uiterlijke oorzaken

tastbaarder zijn dan innerlijke. Bekend is het, dat iemands dood in de meeste gevallen aan het toedoen van menschen, later van geesten, wordt toegeschreven. Een frappant voorbeeld ontleent Vierkandt aan Hein's «Die bildenden Künste bei den Dayaks»: volgens eene dajaksche legende n.l. bonden, toen een draak eens eene groote overstrooming had veroorzaakt, de Maleiers hunne geschriften om de schouders, de Dajaks om hun middel; vandaar dat genen wel, zij niet een letterschrift bezitten.

e. Van geleidelijke ontwikkeling heeft men geen begrip; alles ontstaat opeens zóó als het is, terwijl men veranderingen slechts sprongsgewijze zich kan voorstellen; de primitieve zou een fanatiek aanhanger der katastrophen-theorie zijn. Dit blijkt uit zijne kosmogonische verhalen en de tallooze metamorphosen in zijne mythen. Een mooi voorbeeld uit het daaglijksch leven der Xingú-indianen wordt aan Karl von den Steinen ontleend: Een troep Indianen vervolgde een man, die door het dichte hout begunstigd wist te ontsnappen; toen men de plaats doorzocht, waar de vervolgde het bosschage was binnengedrongen, vond men er een schidpad; onmiddellijk nam men aan, dat de vluchteling zich in dat dier had veranderd.

f. Het geheel heeft de eigenschappen van het deel en omgekeerd. De «zwingende Kraft des associativen Mechanismus», zooals Vierkandt dit zoo kernachtig noemt, verhindert eene onderscheiding tusschen het geheel en zijne samenstellende deelen. In onmiddellijk verband hiermede staat het dogma:

g. Gelijksoortige dingen hebben gelijksoortige eigenschappen. Dikwijls is het niet goed mogelijk, precies te zeggen, tot welke van beide dogma's eenige voorstelling te brengen is. De in de Rigveda uitgesproken verwondering, dat eene r o o d e koe w i t t e melk kan geven, behoort zeker onder *f* gerangschikt. Zoo ook volgens Vierkandt vele couvade-gebruiken, waarbij van de veronderstelling wordt uitgegaan, dat het kind een deel van den vader vormt, die het ei in de moeder legt om het door haar te doen uitbroeden; welk geloof zich bij de Bororo bv. uit in het gebruik, dat de vader de medicijn voor zijn kind inneemt. Als uitvloeisel daarentegen van het laatstgenoemd dogma moeten o.a. de magische handelingen beschouwd worden, waarbij men met een beeld datgene verricht, wat men dengene wenscht aan te doen, die door dat beeld wordt voorgesteld. Deze en dergelijke handelingen zijn het, die Frazer, in zijn

Golden Bough, onder homoeopathic of imitative magic samenvat.

h. Oorspronkelijk samenhangende dingen blijven ook na afscheiding een samenhangend geheel vormen. Ook dit staat met beide vorige dogma's in nauwen samenhang, zooals de couvade-gebruiken doen zien[1], die evengoed als uitvloeisel van dit dogma kunnen worden beschouwd.

Het geloof, dat men iemand door middel zijner haar- of nagelafknipsels kan beïnvloeden; de aanwending van homoeopathische middelen, zooals het vet van giftige slangen tegen hare beten, enz. zijn hieronder te rangschikken.

De uit *f* en *h* voortvloeiende magische handelingen worden door Frazer als contagious magic aangeduid.

§ 31. Het spreekt van zelf, dat de primitieve mensch zich van de bovenbedoelde dogma's als zoodanig niet bewust is; hij brengt ze slechts in praktijk op de wijze waarop monsieur Jourdain zijn proza sprak; «he reasons just as he digests his food,» zegt Frazer, The magic art, I, 53, «in complete ignorance of the intellectual and physiological processes which are essential to the one operation and to the other.»

Wanneer wij die acht punten in het kort samenvatten, dan kunnen wij drieërlei constateeren:

1e dat de primitieve mensch niet in staat is, zich eenigszins abstracte begrippen te vormen, daarentegen zich bij al zijne voorstellingen krampachtig aan het zintuiglijk waarneembare vastklampt, zóó zelfs, dat hij gebeurtenissen materialiseert;

2e dat elk begrip van natuurlijke causaliteit hem ten eenenmale vreemd is;

3e dat zijne gedachten daarentegen onder den ban staan van het associatief mechanisme, zooals Vierkandt dat uitdrukt, vastgeknoopt aan het uiterlijk waarneembare.

§ 32. Na het bovenstaande wordt ons veel duidelijk, wat op het eerste gezicht vreemd leek. Waar de gedachten door het associatief mechanisme worden beheerscht, moet hetzelfde t. a. v. de handelingen van den primitieve het geval zijn.

De middelen, door hem aangewend om eenig doel te bereiken, spruiten onmiddellijk uit zijne voorstellings-associaties voort: Indien tusschen twee dingen slechts eenig associatief verband bestaat, wordt het éene geschikt geacht, om als middel te worden aangewend ter bereiking van het andere.

Indien wij dit voor oogen houden, valt het niet moeilijk, de gebruiken van minder ontwikkelde volken te begrijpen, en de in ons oog meest bizarre handelingen laten zich dan gereedelijk verklaren als toepassingen van het primitief causaliteitsbegrip.

Een eenvoudig voorbeeld is dit: De waarneming, dat water de eigenschap heeft, vuil weg te nemen, brengt den primitieve ertoe zich te baden, zoo dikwijls hij zich van iets onaangenaams tracht te ontdoen. Zoo baadt hij zich bv. wanneer hij ziek is, om zich de ziekte weg te wasschen, zoo ook, wanneer hij met een lijk in aanraking is gekomen. In het algemeen is het begrip «onrein» bij primitieve volken, zooals bekend, zeer ruim; ook dit wederom als gevolg van ideeën-associatie. Alle onreinheid nu wordt door wasschen weggenomen, zelfs eene schuld: men wascht zich de handen in onschuld; eenvoudige besprenkeling is dikwijls voldoende.

Eigenaardig is, dat de ritueele reiniging volgens de mohammedaansche wet in sommige gevallen met zuiver zand mag geschieden; in de woestijn reinigt men zijn lichaam inderdaad met zand.

In eene belangrijke verhandeling, Die Anfänge der Religion und Zauberei, geeft Vierkandt van dergelijke gebruiken en handelingen talrijke voorbeelden; o. a. wijst hij op eenige bij kinderen waargenomen parallelen. Zoo zoekt een knaapje eene verklaring van den wind in het heen en weer zwaaien van eenige olmen vóór zijn huis; liet een meisje zich de door haar expresselijk nat gemaakte handen afdrogen met het doel, daardoor den regen te doen ophouden.

§ 33. Men pleegt dergelijke handelingen onder den term «sympathetische magie» samen te vatten; beter is het echter, met Vierkandt te spreken van analogie-handelingen. Immers, aan het woord m a g i e pleegt men thans het begrip «tooverij» te verbinden, en eigenlijk zou men eene handeling slechts dan magisch mogen noemen, indien daarbij de hulp van occulte krachten werd ingeroepen. Hiervan is bij den primitieven mensch, althans oorspronkelijk, geen sprake: wat voor ons magie schijnt, is voor hem in de meeste gevallen eene gewone, doeltreffende handeling; eerst wanneer de mensch eenige gezonde begrippen van oorzakelijk verband begint te krijgen, kan in tegenstelling daarmede het begrip van occulte kracht ontstaan. Niet altijd is het gemakkelijk na te gaan, wanneer men met zuivere

analogie-handeling, wanneer met werkelijke magie te doen heeft. Wordt de mensch zich van het illusoire eener analogie-handeling bewust, zoo kan deze nog als symbool blijven voortleven, zooals de doophandeling bij de moderne theologen. Een symbool toch is eene zinvolle uitbeelding van gedachten, waarbij niet ideeën-associatie, maar het denkend verstand de leiding heeft, ofschoon het veelal zich als voortvloeisel, als survival van sympathetische magie voordoet. Ten onrechte wordt dan ook dikwijls eene analogie-handeling als symbolisch gequalificeerd; dikwijls is het aan den anderen kant ook niet steeds uit te maken, of in het oog van de handelende persoon eenige handeling als analogie, als werkelijke magie of als symbool wordt gevoeld en bedoeld.

Waar in het volgende, om niet van de gebruikelijke terminologie af te wijken, verder van magie gesproken zal worden, gelieve men het hier opgemerkte steeds voor oogen te houden.

§ 34. In de banden 86 en 87 van het tijdschrift Globus heeft K. Th. Preusz een opstel doen verschijnen, hetwelk onder de uitnemendste gerekend mag worden, die over het primitieve denken geschreven zijn: Der Ursprung der Religion und Kunst. Deze verhandeling is niet alleen wat haren inhoud betreft baanbrekend te noemen, maar ook om de daarin toegepaste methode. Door de verschillende geloofsuitingen der vroegere en tegenwoordige bevolking van Mexico zoowel onderling als met die van andere volken in verband te brengen, en ze tevens te toetsen aan de restes der oud-mexicaansche beeldende kunst, is hij erin geslaagd om op overtuigende wijze voor vele over de gansche aarde verspreide gebruiken eene verklaring te geven, die een geheel nieuw licht op het geestesleven van den primitieven mensch werpt.

Zoo ergens, dan blijkt wel uit de resultaten van Preusz' onderzoek de groote invloed van het associatief mechanisme op het primitieve denken; voor de reeds vroeger door anderen (Marett, Hewitt) opgeworpen theorie van het prae-animisme levert zijn opstel eene hoogst belangrijke bijdrage.

Ter nadere toelichting van het in de voorgaande §§ medegedeelde zoowel, als om verschillende pokkengebruiken in hunne oorspronkelijke beteekenis te kunnen begrijpen, zullen wij uit het opstel eenige interessante gedeelten in het kort hier mededeelen. Wij kiezen daartoe het eerste gedeelte uit, waarin

gehandeld wordt over het zeer verbreide geloof aan de tooverkracht van alles, wat uit de verschillende lichaamsopeningen van mensch of dier te voorschijn treedt: van den adem uit den neus, van adem, geluiden, speeksel uit den mond, van faeces, urine, enz.; uit welk geloof heel wat af te leiden is. (Globus, 86, blz. 321 v.v.). Het woord tooverkracht zullen wij hierbij cum grano salis moeten opvatten; in § 33 zagen wij, dat oorspronkelijk geen tooverij door den primitieve werd gezien in handelingen en gebeurtenissen, die later als magisch werden beschouwd. Het onderwerp is niet altijd even smakelijk; tot juist begrip van vele pokkengebruiken is het echter in de hoogste mate leerzaam, er kennis van te nemen. Immers, de beteekenis van het beblazen, bespuwen, bespreken, van het gebruik van faeces en urine bij ziekten en andere gelegenheden, de ritueele naaktheid, het phallisme en zooveel meer, worden ons door bovenbedoelde tooverkracht onmiddellijk volkomen duidelijk gemaakt.

§ 35. Die aan lichaamsopeningen toegekende magische kracht wordt afgeleid uit hetgeen Preusz het «toovergezang der dieren» noemt. Als de sprinkhaan 's morgens tsjirpt, veroorzaakt hij daardoor volgens de Irokeezen de warmte van den dag, en daar deze de mais doet rijpen, wordt dit dier ook de «maisrijpmaker» genoemd, m. a. w. aan hem is de mais-oogst te danken. De Chirokee (Tsjiroki) zeggen van den sprinkhaan, dat hij de boonen heeft gebracht; van den juni-kever, dat hij «het vuur in de boonen onderhoudt,» terwijl de Tarahumara meenen, dat het zingen der vogels, het tsjirpen der sprinkhanen, het kwaken der kikvorschen enz., in de lente regen veroorzaakt. Zooals men ziet, wordt hierbij het «post hoc ergo propter hoc» zonder restrictie gehuldigd: door hun «gezang» veroorzaken de dieren zonneschijn, warmte, regen, zooals Chantecler door zijn gekraai de zon doet opgaan.

Waar dit geloof in de tooverkracht van den dierenzang plaats maakt voor dat in de werkzaamheid van demonen, stelt men zich deze in diergestalte voor, later in menschelijken vorm doch met diervermomming of althans dierattribuut. Zoo wordt bv. de oud-mexicaansche regengod Tlaloc voorgesteld met een gezicht, waarvan mond, neus en oogen gevormd worden uit de kronkelingen van twee slangen, de regenbrengende dieren. De volksgod Uitzilopochtli, de god van de zomer-

warmte en het vuur, verschijnt in het kleed van de kolibri. Van dit vogeltje vertellen de Mexicanen nl. dat het op een tak zittend den winterslaap doormaakt, gedurende welken het ruit, om in de lente met nieuwe veertjes te ontwaken. Andere vuurgoden worden eveneens met een of ander vogelattribuut voorgesteld; de vuurgod Otontecutli heeft steeds den obsidiaan-vlinder, Itzpapalotl, op het hoofd. Dit dier nu is tevens de verpersoonlijking van eene onderaardsche vuurgodin, en vormt de oud-mexicaansche hieroglyphe voor vuur, terwijl ook zonnestralen door vlinders worden voorgesteld. Men heeft nl. oorspronkelijk den in de zomerwarmte over bloemen en weiden fladderenden vlinder als den brenger van lente en warmte beschouwd, zooals het spreekwoord «één zwaluw maakt nog geen zomer» op een vroeger ook bij ons bestaand causaliteitsbegrip van dergelijken aard wijst. Een en ander mogen wij ons oorsponkelijk niet als symbolen voorstellen, deze kent de primitieve als zoodanig niet (verg. § 33). Wanneer men zonnestralen door vlinders afbeeldde, zoo dacht men ze inderdaad ook als vlinders; anderen beeldden zonnestralen uit door verschillende vogelveeren als pars pro toto, zooals de Bakairi zich thans nog de zon voorstellen als een bal, gevormd uit de roode veeren van Arara en Tukan.

§ 36. Eene andere associatie van voorstellingen kruist de bovenbesprokene en versterkt vooral het geloof aan de magische kracht van den dierenzang: ook de warmte van den adem nl., die bij het zingen den mond verlaat, doet in de voorstelling van den primitieve zonnewarmte ontstaan. Uit den mond van den obsidiaanvlinder bv. laat men in de oud-mexicaansche hieroglyphen en afbeeldingen van den Codex Borgia vlammen komen. Teekens, welke den uit de neusgaten van den windgod komenden «wind» voorstellen, vindt men in eene afbeelding uit den Codex Borbonicus aangebracht binnen een der teekens voor «zang,» komende uit den mond van den zanggod. Die wind-teekens, welke elders ook voorkomen in verband met vuur en dag, moeten derhalve bij den zanggod dienen tot voorstelling van den ademtocht. Zoo staan wind, ademtocht, vuur, zonnewarmte in innigen samenhang, en de uit neus en mond komende warmte doet mede de warmte der lucht en der zon ontstaan (o. c. 325).

In het nauwste verband hiermede staat de magische kracht,

aan de warmte van faeces en urine toegekend als veroorzakers van zonnewarmte. Eene in verschillende Codices voorkomende oud-mexicaansche hieroglyphe voor vuur en warmte wordt gevormd door het teeken voor menschen-faeces, cuitlatl, met daaruit opstijgende rookwolken en vlammen, terwijl bovengenoemde vuurgod Uitzilopochtli en de windgod Tezcatlipoca met gele strepen boven mond en oogen worden afgebeeld, waarmede faeces worden bedoeld (o. c. 326). Ook de zon wordt aan den rand geel geteekend, en eigenaardig is in dit verband, dat de oude Mexicanen het goud teocuitlatl = godenfaeces noemen (o. c. 355).

Preusz wijst in verband met een en ander op het geloof der Joroeba's aan de Slavenkust, dat in den buik van elk mensch een vuurgeest woont, waarvan een spreekwoord zegt: hij laat niet toe, dat het vuur van de aarde verdwijnt (o. c. 326).

Dat urine in de voorstellingen der oude Mexicanen mede in nauwen samenhang staat met de zonnewarmte, later evenwel als regenveroorzaker fungeert, blijkt wel ontwijfelbaar uit de teekening, aan den Codex Vaticanus ontleend, waarop de als obsidiaanvlinder voorgestelde vuurgodin — verg. § 35 — urineerend wordt afgebeeld! Behalve deze urineerende vlinder zijn in denzelfden Codex nog twee vogels, en verder de god Xolotl als hond, in urineerenden toestand voorgesteld; alles tot voortbrenging van regen.

De in het algemeen aan urine toegekende magische kracht blijkt uit de veelvuldige toepassing daarvan in de volksgeneeskunde, waarvan Preusz vele voorbeelden aanhaalt. Beter dan uit deze gebruiken blijkt de samenhang van het urineeren en de kosmologische verschijnselen uit een paar mededeelingen, die ik aan Kleiweg de Zwaan ontleen, blz. 54. Deze meldt nl., dat volgens Riedel de echtgenoot op Ambon tijdens de zwangerschap zijner vrouw niet in den maneschijn mag urineeren; zijne vrouw zou daardoor eene moeilijke bevalling krijgen, omdat hij, door zijn schaamdeel tegenover de maan te ontblooten, de aldaar wonende vrouwen zou hebben beleedigd, naar het heet. Deze rationalistische, niets zeggende inboorlingen-verklaring kunnen wij gerust ter zijde laten; de oorspronkelijke bedoeling is — dit blijkt uit Preusz' theorie zeer duidelijk, — dat men de combinatie van de door het urineeren èn door het maanlicht (verg. § 60) ontketende magie te sterk, en daardoor na-

deelig acht voor de vrouw, die door hare zwangerschap voor magische invloeden meer ontvankelijk is dan gewoonlijk. Uit ditzelfde gezichtspunt moeten wij dan ook de mededeeling van Hesiodus beschouwen, dat het voor mannen pantang is, in staande houding te urineeren met het gelaat naar de zon gekeerd, welk pantang-voorschrift men bij Pythagoras terugvindt.

Hoe groot volgens primitieve voorstellingen de magische invloed der dieren is op zonneschijn, zomerwarmte, regen en wat daarmede verband houdt, blijkt het duidelijkst uit de mimische dansen in diervermomming, welke wij in de oude zoowel als in de nieuwe wereld aantreffen en waarvan o. a. de koren van Aristophanes' blijspelen (Vogels, Kikvorschen, Wespen enz.) een reminiscens vormen. De vermommingen stellen veelal dieren voor, waaraan de terugkomst der zomerwarmte wordt toegeschreven: kolibri's, vlinders, bijen, vliegen, kevers, enz.

Het dikwijls hiermede verbonden phallisme doet allen twijfel omtrent de magische bedoeling van deze dierendansen verdwijnen, speciaal waar wij die phalli zien aangewend bij nabootsingen van dieren, waaraan met den besten wil geen phallus te bekennen is, zooals bij den dans der Bakairi, welke in de gedaante van de imeo — de larve van een palm-kever — wordt uitgevoerd (o. c. 378).

§ 37. Uit alles blijkt, dat in de voorstelling van den primitieve een nauwe samenhang bestaat tusschen lente- en regenbrengende dieren eener —, lichaamsopeningen en de daaruit in welken vorm ook voortkomende warmte anderzijds. Duidelijk is het thans, hoe het uit voorstellings-associaties gevormde primitieve oordeel: «warmte doet warmte ontstaan,» heeft geleid tot de toekenning van magische kracht aan wind, adem, faeces en urine ter veroorzaking van zonne- en zomerwarmte. Hiertoe is die kracht evenwel niet beperkt gebleven; want alles wat met zonne- en zomerwarmte in verband staat, wordt eveneens door menschelijke afscheidingen beïnvloed, in de eerste plaats de regen en het goed gedijen van den oogst, de plantengroei, en in het algemeen de vruchtbaarheid.

Dat de werking dier magische kracht zich nog verder zou uitstrekken, ligt voor de hand. Wij zien dan ook, hoe in verband met een en ander aan adem en dierlijke afscheidingen, alsmede aan de lichaamsdeelen waaruit die excreta komen,

eene algemeen magische kracht wordt toegekend ter versterking van zichzelven tegenover kwade invloeden van buiten, tot wering van onheil in het algemeen, later ook van booze demonen als veroorzakers van alle kwaad.

Tal van — deels in de hoogste mate weerzinwekkende — gebruiken, waaronder het eten van faeces zelfs niet ontbreekt, zijn uit die primitieve voorstellingen voortgesproten, en niet alleen in Midden-Amerika, maar over de geheele aarde, Europa niet uitgezonderd. Het zou ons te ver voeren, Preusz verder te volgen in zijne hoogst scherpzinnige deducties, welke alle, goed gedocumenteerd, een verrassend nieuw licht werpen op tal van ethnologische verschijnselen, waarvoor men tot dusver geene, of onvoldoende verklaring had gevonden. De zoo vaak, o. a. door Wilken, beschreven ritueele paringen, de tandvijling, de maskerades en dansen in diervermomming, het dansen als magische verrichting in het algemeen, de analogie-tooverij (sympathetische magie), de magie van woord en zang, de versterking der magische kracht in den mensch, het vinger- en haaroffer, de tatoeage en nog oneindig meer, worden door Preusz in verband met het prae-animistische denken beschreven en verklaard. Zonder in elk opzicht met zijne beschouwingen en conclusies mede te gaan, mag men van zijne verhandeling toch getuigen, dat zij behoort tot die geschriften, welke geen beoefenaar van ethnologie ongelezen mag laten.

IV.

§ 38. Na voorgaande meer algemeene beschouwingen over den aard van het primitieve denken zal het ons minder lastig vallen, om voor de verschillende voorstellingen en gebruiken, die met pokken en veelal ook andere epidemieën in verband staan, eene verklaring te vinden. In hoofdstuk II zagen wij, hoe men overal de pokken materialiseert, al is het ten slotte slechts in eene vlam (§ 27 v.)

In aansluiting aan laatstbedoelde voorstelling der pokken zullen wij thans de gebruiken nagaan, waar vuur of licht bij te pas komen.

Dan zien wij vooreerst, hoe het branden van een lampje bij den pokzieke in vele streken op Java gebruikelijk is: in Bantĕn

moet bij den zieke 's nachts gewaakt worden met een lampje, hetwelk hier en daar onder zijn ambèn geplaatst wordt; ook te Kendal moet 's nachts een klein lampje bij hem branden; te Demak gebruikte men vroeger een tjĕloepaq, welke uit den aard der zaak eene kleine vlam gaf, terwijl wij onder Jogjakarta vermeld vinden, dat de tjĕloepaq dag en nacht moet branden; zie §§ 12, 4, 5, 8. Dit branden van een klein lichtje bij den zieke is waarschijnlijk algemeen [1]; men vergelijke nog het boven van Ceylon in dit opzicht medegedeelde, § 22. Zeer merkwaardig is het gebruik te Tĕgal, § 1, om de afgezakte lampepit niet anders dan met behulp van peperkorrels op te richten, te vergelijken met het bericht uit Demak, § 5, dat zulks vroeger aldaar slechts mocht geschieden met eene aan een stokje gestoken lombok, welke vrucht thans nog naast de petroleumlamp, die de tjĕloepaq verving, wordt neergelegd.

Ook in ander opzicht speelt het vuur bij pokkengebruiken eene belangrijke rol. Vooreerst ontmoetten wij onder Jogjakarta, § 8, de typisch-magische handeling van het «opslokken van vuur,» gepaard met een daarbij gebruikt bezweringsformulier. Dan het algemeen voorkomende fakkel-zwaaien des nachts, hetzij bij den drievoudigen omgang om het huis — Bandjarnegara, Kĕboemen, Bantĕn, §§ 6, 7, 12 —, hetzij driemaal per nacht onder de ambèn van den zieke — Kendal, § 4 —, of drie keer per nacht in de hoeken en onder de ruimte van het huis — Soerakarta, § 9. Zie verder bij Koesnoen, n[os] 8, 32, 46.

§ 39. Al deze gebruiken, in verband met de voorstelling van den pokkengeest of de pokken als vuur, doen het associatief denken van den primitieven mensch in al zijne grilligheid mooi uitkomen.

Niets is inderdaad meer geschikt, om er het onstoffelijke in gematerialiseerd te denken, dan eene vlam, welke hoewel zintuiglijk waarneembaar, zich als een ijl, onstoffelijk iets voordoet. De voorstelling van geest of ziel in vlam-vorm komt dan ook overal voor; men denke aan de dwaallichtjes en zie de vele andere voorbeelden, bij Wilken s. v. «licht» en «vuur» te vinden. Dat het vuur verder de belichaming, later het symbool van «leven» geworden is, laat zich begrijpen; de begrippen

---

[1] Zie echter Koesnoen, n[os] 9, 26, 38, waar gemeld wordt, dat het branden van een lichtje bij den zieke pantang is; verg. ook Koesnoen n[o] 18.

ziel en leven vloeien als het ware ineen. Ik behoef slechts te herinneren aan de vereering van het heilige haardvuur, niet alleen bij de oude Grieken en Romeinen! Zie hierover Ciszewski's studie.

Eén enkel, maar mooi en treffend voorbeeld van de beteekenis van het vuur in laatstbedoelden zin geef ik hier; wij treffen het aan bij de Kei-eilanders, en vinden het uitvoerig beschreven in de hoogst belangrijke verhandeling van pastoor H. Geurtjens in Anthropos, dl. V, 1910: Le cérémonial des voyages aux îles Key (Nederlandsche bewerking in de «Annalen van onze lieve Vrouw van het heilige hart,» 1912, onder den titel «De Keiees op reis»). Op den vooravond van den dag, waarop de Keiees eene zeereis van eenig belang onderneemt, wordt in het daarvoor aangewezen huis, r a h a n m o e l, door den dusgenaamden landkapitein, eene oude in magie ervaren vrouw, e n k o d n a n g a n, het heilige vuur, j a f m o e l, ontstoken, hetwelk tot den terugkeer der reizigers voortdurend moet worden aangehouden door de ceremonie-meisjes, w a t m o e l; want het symboliseert het leven der reizigers (blz. 337—338). Elken Vrijdagavond nu, gaat de e n k o d n a n g a n naar de aan het strand gebouwde zoogenaamde landboot, om met behulp van het heilige vuur te zien, hoe de reizigers het maken. Zij heeft daartoe een brandend stuk hout van het heilige vuur meegenomen, en steekt daarmede op bepaald voorgeschreven wijze evenzoovele in kĕlapa-olie gedrenkte pitjes aan als er reizigers zijn, moetend elk pitje een reiziger vertegenwoordigen. Naar gelang de vlam rustig en recht, dan wel flikkerend en slecht brandt, maakt degene, die erdoor wordt vertegenwoordigd, het goed of minder goed (354—355). Wij zullen ons tot dit eene voorbeeld bepalen; wie er meer verlangt, kan ze vinden bij Ernst Samter, «Geburt, Hochzeit und Tod», 80—82. Ik kan niet nalaten even te wijzen op eene zeer frappante parallel van de Keieesche divinatie bij Wilken, III 305—306, waar evenwel planten de rol van het vuur vervullen.

§ 40. Zonder twijfel hebben wij in het lichtje, dat bij den pokzieke wordt gebrand, de belichaming te zien van het leven des patients of van zijne ziel of een deel zijner ziel. Dit komt vooral uit in het voorschrift, om de afgezakte tjĕloepaq-pit niet anders dan door middel van peperkorrels of lombok in orde te brengen: twee prikkelende, daardoor kwade invloeden,

resp. booze geesten, werende zaken, waarop wij nader terugkomen. Toch kan dit niet de oorspronkelijke beteekenis van het lichtje zijn, zooals van zelf spreekt. Wat is dan de vóór-animistische zin van dat lichtje? Eene mededeeling van zendeling Kreemer in zijn opstel «Hoe de Javaan zijne zieken verzorgt» brengt ons op weg. Volgens dezen schrijver brandt de Javaan bij elke ziekte een lichtje in de nabijheid van den patient (o. c. blz. 7), maar eerst, als het met den patient naar het eind begint te loopen; dan «brandt er in 't hutje van Krômô, zoowel overdag als 's nachts, een lichtje om in overeenstemming met de ilô-ilô (de overleveringen der ouden), aan den geest van den kranke de noodige helderheid mede te deelen,» zoo heet het daar. Lezen wij voor «helderheid» liever «levenskracht» of iets dergelijks, en alles is duidelijk: men wenscht het leven in den patient te behouden door het onderhouden van het lichtje.

Wij hebben hier oorspronkelijk dus met eene magische handeling te doen, met een der ontelbare voorbeelden van sympathetische magie, direct af te leiden uit soortgelijke gebruiken, die ten doel hebben, de zon te doen schijnen: zie Frazer's Art of magic, II, 311 v.v. In §§ 35—37 behandelden wij aan de hand van Preusz het geloof in de tooverkracht van lichaams-openingen en excreta, als veroorzakers van warmte, zonneschijn, groeikracht, kracht in het algemeen.

Nog meer voor de hand liggend is echter het associatief oordeel, dat door vuur of licht warmte, d. i. levenskracht, kracht, groei, teweeggebracht of althans bevorderd wordt. Door een lampje bij den zieke te branden, trachtte men oorspronkelijk dus de warmte daarvan mede te deelen aan den in gevaar verkeerende, aan het vuur wordt dus leven-behoudende kracht toegekend; eerst later is het tot symbool van levenskracht, van ziel of geest geworden, en bedoelt men met aanhouden der vlam te bewerken, dat het leven van den patient niet worde «uitgedoofd». De associatie, die tot deze latere voorstelling heeft geleid, is duidelijk.

De warmte van het inwendige van den mensch en de warmte van het vuur hebben dezelfde kracht. Wanneer men zich later een begrip van «ziel» gevormd heeft, zien wij die ziel belichaamd in den adem, in het warme bloed enz., ook in warmte-veroorzakende dieren (zie § 35) als vlinders, sprinkhanen,

kevers, bijen, vogels; waarom dan ook niet, en wel in de eerste plaats in vuur? De associatie ligt te meer voor de hand, daar de ijle vlam zoovele analogieën aanbiedt met de vluchtige voorstelling van ziel en geest, zóó dat ook ons de symboliseering van het leven door het vlammende vuur zonder nadere verklaring onmiddellijk begrijpelijk is, en uitdrukkingen als levenslicht, het in een stervende nog smeulende leven, het «opflikkerend» leven, enz. door ons nog dagelijks worden gebruikt. De voorstelling van den vrij rondzwevenden geest als vlam, zoo ook o. a. van den pokgeest, behoeft thans wel geen naderen uitleg.

§ 41. Waar aan het vuur als warmte-gever leven-behoudende kracht wordt toegekend, behoeft het ons niet te verwonderen, dat diezelfde kracht ook gebezigd wordt tot afweer van kwade invloeden, van booze geesten. De eigenschap, die kracht verschaft, is van zelf geschikt om de werking van andere ongewenschte krachten af te wenden. Tot deze voorstelling helpen nog andere eigenschappen van het vuur mede, in de voornaamste plaats de zeer gemakkelijk te ervaren eigenschap, dat het alle onreinheid wegneemt.

Overal in desa's en kampongs wordt het eenigszins brandbare vuil dagelijks aan de vlammen prijsgegeven; alles wat vies is, rot, stinkt, wordt door het vuur verteerd. Gaarne heeft men er een onaangenaam uurtje voor over, want is de benauwende rookwalm langzamerhand opgetrokken, zoo is het vuil en de stank verdwenen en voelt men de lucht als geheel gezuiverd. Het vuur is in minstens even sterke mate als het water een zuiveringsmiddel, met water vormt 't het lustratie-middel bij uitnemendheid, wat bij alle mogelijke gelegenheden duidelijk uitkomt.

Hierbij komt nog, dat iedereen wel eens in onaangename aanraking is geweest met vuur, de pijn door brandwonden veroorzaakt kent ieder in meer of mindere mate bij ondervinding. Het zou inderdaad wel wonder mogen heeten, indien de associatie-logica niet tot de overtuiging had geleid, dat vuur eene reinigende, onheil-werende, later dus ook booze-demonen-afschrikkende kracht bezat.

Vandaar het fakkelzwaaien bij de omgangen om het huis enz. (zie § 38), het zich wapenen met toorts of lantaarn tegen den cholera-demon in Annam (zie § 26), verder ook het branden

van vuren bij ziekten: zie b.v. Kleiweg de Zwaan, 318. De bewoners van den Babar-archipel gaan bij gewone koortsen bij het vuur liggen; dit is ook de eerste behandeling van alle zieken op Wetar: men legt hen bij het vuur van de stookplaats (Riedel, 357, 451). Van den pokzieke wordt zulk eene behandeling gemeld bij het Steiermarksche landvolk: «In manchen Gegenden lagert man die Kranken (sc. pokzieken) in die als Küche dienende Rauchstube, in dem Glauben, dasz das Herdfeuer und der offene Kamin den ««Krankheitsstoff»» verzehren und abführen» (Hovorka—Kronfeld, II 746). Hetzelfde doen de Masai; ook daar legt men den pokzieke bij het haardvuur, om het transpireeren te bevorderen, zooals het heet: Merker, 175. Vandaar ook het alom voorkomend gebruik om vuur te ontsteken — hetzij in den vorm van groote vuren, hetzij in dien van fakkels, lampen of kaarsen — bij geboorten, bruiloften, sterfgevallen, waarvan tientallen voorbeelden te vinden zijn in hoofdstuk V van Samter's werk, waar men ook de noodige literatuur alsmede de verschillende theorieën hierover kan aantreffen. Bij deze gebruiken ontwaart men dikwijls eene ineenvloeiïng van verschillende voorstellingen, en niet steeds is het duidelijk, wat men met dat licht-branden voorheeft, kwaadafwerende of leven-behoudende magie, of beide tegelijk, dan wel of ook andere voorstellingen daarbij komen. Gaan wij de in deze en de vorige § behandelde voorstellings-associaties nog eens na, dan behoeft ons zulks niet te verwonderen, en begrijpelijk wordt ons Sartori's opmerking: «Manchmal sieht es beinahe aus, alsob man zwei verschiedene Feuer unterscheide, von denen das eine als Abwehrmittel, das andere in irgend einem anderen Sinne, als Repräsentant des Toten, als Ehrung, Opfer oder dergleichen aufgefaszt wird» (geciteerd bij Samter, 80).

Dergelijke dooreenmenging van voorstellingen en gedachten schijnt ook bij de Javanen te heerschen, waar zij bij een zieke een licht branden; uit alles blijkt, dat dit vooreerst moet dienen om het leven des patients te doen behouden of te verlengen, maar verder mede om kwade invloeden te weren, terwijl men zich waarschijnlijk tevens de ziel of de levenskracht in het lichtje belichaamd denkt.

In dit verband kom ik nog even terug op de typische vuurslikkings-magie van Jogjakarta met de daarbij behoorende doa: «zou ik jou niet opslokken, pokken? vuur slok ik op!» Het

zgn. opslokken van vuur dient blijkbaar om zich krachtiger te maken, door het krachtgevende vuur direct als het ware in zich op te nemen; door dit laatste doet men zich bovendien als krachtiger persoonlijkheid voor dan de pokgeest, omdat deze bang is voor vuur! Maar nu is er tevens sprake van het opslokken van den pokgeest zelven; hieruit is m. i. op te maken, dat men in datzelfde vuur bovendien eenigszins de belichaming van den pokgeest ziet. Wonderlijker mengelmoes van gedachten is nauwelijks denkbaar. Waarschijnlijk is de oorspronkelijke bedoeling geweest, den pokgeest in vuur-vorm op te slokken, en heeft de d o a misschien vroeger aldus geluid: «zou ik je niet durven opslokken? zie, in dit vuur slok ik je op», of iets dergelijks; daarna heeft de gedachte aan de demonen-afschrikkende eigenschap van het vuur de beteekenis dezer magie, en tevens de d o a, doen wijzigen.

§ 42. In verband met bovenstaande gedachten-associaties staat de overal ons tegemoet tredende voorstelling, dat genitalia en naaktheid tot de krachtigste kwaadwerende middelen behooren. Warmte versterkt, warmte wordt veroorzaakt door vuur niet alleen, maar door lichaamsopeningen eveneens; daardoor is de hier bedoelde voorstelling verklaard. Door naaktheid komen alle lichaamsopeningen het meest tot haar recht, daaronder de allervoornaamste: de genitalia, de vruchtwekkende lichaamsopening bij uitnemendheid. Bij uitnemendheid zeg ik, omdat de primitieve mensch zich oorspronkelijk de verwekking heel anders heeft gedacht dan deze in werkelijkheid plaats vindt. De stammen van midden-Australië zien, zooals thans wel algemeen bekend mag worden verondersteld, in den coïtus allerminst eene noodzakelijke voorwaarde voor den partus. Ik heb dit, aan de hand der berichtgevers Spencer en Gillen, indertijd besproken in § 18 van mijn opstel over het primitief begrip van grondeigendom (Ind. Gids, 1905) en kan daarnaar dus verwijzen.

Men zou zich zeer vergissen, als men meende, dat alleen de Centraal-Australiërs aan l u c i n a s i n e c o n c u b i t u geloofden; tallooze voorbeelden van dergelijke opvatting kan de belangstellende lezer vinden in het eerste deel van E. S. Hartland's «Primitive Paternity.» Een der interessantste opvattingen wordt ons echter door Preusz in Globus, dl. 86 blz. 362, medegedeeld, gedocumenteerd door eene teekening uit den Codex Borgia, op blz. 359 overgenomen. Volgens die opvatting wordt de

kinderverwekking nl. bewerkt doordat man en vrouw elkaars adem in elkaars mond blazen, aan welke opvatting parallel loopt die der Zigeuners van Roemenië, volgens welke zwangerschap door speeksel van den man kan worden veroorzaakt: V. Areco, Das Liebesleben der Zigeuner, 112. Verscheidene voorbeelden van de levenwekkende kracht van het speeksel geeft ook Liebrecht in zijn Volkskunde, 304—305.

Natuurlijk is de invloed van den coïtus op conceptie en geboorte niet ongemerkt gebleven, al wist men van het verband tusschen handeling en gevolg al even weinig als een nog niet «sexuell-aufgeklärtes» meisje.

De coïtus werd oorspronkelijk dan ook uit hetzelfde oogpunt beschouwd als het defaeceeren, urineeren, spuwen enz.; door coïtus-uitoefening werd eene niet geringe magische kracht ontketend, meer dan door bespuwen of beblazen, en daarom voor de partijen zelven in de eerste plaats, maar ook voor anderen als gevaarlijk beschouwd. Zóó alleen kunnen wij ons het coïtusverbod bij pokken — zie onder Demak, § 5; zie Koesnoen n$^{os.}$ 20, 35, 47 — verklaren; een verbod, dat ook bij vele andere gelegenheden wordt aangetroffen en streng in acht genomen, bv. vóór men eene gevaarlijke reis onderneemt, ten strijde trekt, op jacht gaat; zoo ook gedurende den rouwtijd, langen tijd na de bevalling — in verband gebracht met het zoogen van het kind, wat niet onjuist is, als men slechts aan een magisch, niet aan een rationalistisch verband denkt —; ook de conjunctio venerea als sympathetische magie (zie Wilken s. v.) verschijnt ons hierdoor in een nieuw licht. Zie van coïtus-taboe talrijke voorbeelden bij Frazer, «Taboo» s. v. «continence», Crawley, s. v. «coïtus»; maar vooral leze men hierover het uitstekend werk van Junod, II, 336 en de daar te vinden verwijzingen naar andere plaatsen van het boek.

Het jus primae noctis, de kunstmatige perforatie van het hymen, de besnijdenis en dergelijke gebruiken wortelen waarschijnlijk alle mede in het geloof aan de magie van den coïtus. Zoo ook m. i. de bedekking op eene of andere wijze van de genitalia, die — dit is thans vrijwel communis opinio — in geen geval uit eene soort van schaamtegevoel voortgesproten is; bekend is het, dat vele Afrika- en ook Papoea-stammen zich vergenoegen met het vastbinden of tusschen gordel en buik vastklemmen van de voorhuid.

Bekend is het mede dat het toonen van genitalia of anus bij vele primitieve volken als grove beleediging geldt.

Ik kan over deze aangelegenheid niet verder uitweiden te dezer plaatse, daar zulks ons te ver zou voeren; het weinige dat hierover thans is opgemerkt moge voldoende zijn om aan te toonen, waarom aan genitalia kwaadwerende kracht wordt toegekend. Duidelijk worden ons nu ook de gebruiken, die hiermede samenhangen: zie onder Jogjakarta, Soerakarta, Madioen en Bantěn, §§ 8, 9, 10, 12.[1] Het is geen toeval, dat wij het gebruik van fakkels en den staat van naaktheid bij de omgangen om het huis in verband met elkaar vermeld vinden, beide spruiten zij voort uit dezelfde gedachte. En nu is het ook verklaard, waarom bij de zeebaden onder den heiligen boom Dja Kariëng, door de Atjehers ter wering van epidemieën genomen, «vele ongeoorloofde liefdesgeschiedenissen begonnen en ontsponnen worden» (zie mijn pokopstel, 70). Literatuur, met aanhaling van talrijke voorbeelden, omtrent genitalia en naaktheid als afweermiddelen vindt men o. a. bij Wilken s. v., bij Samter, 109—120, bij Usener, Kleine Schriften, IV s. v., bij Wellhausen, Reste 195 v.; voor onzen Archipel nog bij Kleiweg de Zwaan, 54, 62, 132 v., 136 v. 224, 266 v.

Een interessant en minder bekend voorbeeld uit Java (Kěndal) ontleen ik aan eene schriftelijke mededeeling van dr. Snouck Hurgronje. Wanneer nl. de rijstketel, d a n d a n g, omgegooid wordt en men geen geld heeft om ter afwering van het daaruit te vreezen onheil te «n g r o e w a t» — bestaande in het geven van een feest met wajang-vertooning —, dan kan hetzelfde doel bereikt worden doordat man en vrouw in paradijs-costuum z e v e n maal omgang doen om de plaats des onheils, onder het reciet der bezweringsformule «toelaq tanggoel». Verg. §§ 78 en 96.

§ 43. Eén enkel citaat uit Kreemer's «Hoe de Javaan zijne zieken verzorgt» zij mij nog geoorloofd ter illustratie van het bovenstaande, omdat het ons vanzelf brengt tot een ander daarmede in hetzelfde verband behoorend gebruik, het beblazen, bespuwen, belikken van den zieke. Wij lezen dan op blz. 10: «Pak Djoar zal het nog eens anders probeeren» (sc. om zijn kind te genezen). «Midden in den nacht, als wanneer de ziekten en de kwalen een mensch gewoonlijk stilletjes overvallen, staat

[1] Zie Koesnoen, nos 8, 10, 42.

26756

hij eensklaps geheel van kleêren ontdaan op en kruipt, zoo snel hij slechts vermag, op handen en voeten naar zijn sukkelend kindje toe. Tot de ziekte: Eh, daar ben ik je nou eens voor geweest, dat hadt je niet gedacht, éh! Hierop likt hij 't stumpertje van het hoofd tot de voetzolen, om zoo aan de verraderlijke ongesteldheid den indruk te geven, dat haar een heimelijk onheil bedreigt, opdat ze zoo, door angst gedreven, er van door zal gaan.»

Dat de laatste opmerking niets zegt, is duidelijk. Het belikken van den patient dient natuurlijk, om de magische kracht van het speeksel op hem gunstig te doen werken. Dit behoeft, na hetgeen in § § 35—37 en 42 medegedeeld is, geene verdere verklaring. Een analogon vinden wij uit de Preanger vermeld, waar men de pokpuistjes aflikt (§ 11).[1] In Bantĕn wordt de pokpatient met verschillende fijngekauwde blaren bespogen, ook met panglajspog, in Demak wordt eveneens bespuwen toegepast (zie § § 12 en 5). Het beblazen en bespuwen van zieken komt trouwens in onzen Indischen Archipel en elders zoo veelvuldig voor, dat eene opsomming van voorbeelden tal van bladzijden zou kunnen vullen; voor onzen Archipel zie men o. a. Kleiweg de Zwaan, 367—371. Eigenaardig is de kracht, speciaal aan het speeksel van b o t j a h a n g o n, herdersjongetjes, toegeschreven. «Denk eens, zoo'n sapi of karbouwenknaap moet maar door alle weer en wind; onthouding en ontbering zijn z'n deel; hoe zou dan zijn spuug niet helpen?» zegt Kreemer, o. c. 11. Inderdaad staat het een met het ander in het nauwste verband: speeksel veroorzaakt warmte en kracht; des te krachtiger moet die eigenschap werken, wanneer het afkomstig is van iemand, die dag in dag uit buiten is, aan de zonnewarmte wordt blootgesteld, en bovendien dagelijks omgaat met zulke krachtige dieren als runderen en karbouwen.

In het citaat uit Kreemer valt ons nog op, dat de vader zijne handelingen te m i d d e r n a c h t verricht. De berookingen, omgangen om het huis, het slaan met lidi's, bij pokziekte geschieden eveneens te middernacht of althans na zonsondergang. In § 26 trachtte ik dit psychologisch te verklaren en inderdaad werkt het duister over het algemeen beangstigend. De angst voor het ondergaan van de zon moet bij de primitieven echter oneindig veel machtiger zijn geweest dan bij meer ontwikkelden: zij toch

[1] Een ander bij Koesnoen, 49, uit Patjitan; zie een voorbeeld van b e b l a z e n van den pokpatient eod. no. 40. Ook in Magelang komt belikken van den pokpatient voor.

waren er niet zoo zeker van, dat de zon ooit weer zou opkomen. Vandaar dat de opkomst der zon door vele middelen, zoo ook door vuurbranden, bevorderd werd, en verklaarbaar is het daardoor, waarom men juist na zonsondergang den invloed van het kwade meer dan bij daglicht vreest. Immers, de krachtige magische werking der zonnewarmte vormde in den nacht geen tegenweer tegen het kwade, men moest al zijn best doen, de zon weer te doen opkomen niet alleen, maar ook in de plaats der zonnewarmte door andere middelen het kwaad tegen te gaan. En waar men niet meer aan den geregelden opgang van de zon twijfelde, bleef men toch na zonsondergang met sterkere magische middelen het kwade bestrijden dan overdag, middelen die oorspronkelijk wellicht uitsluitend strekten tot het weder te voorschijn doen komen der zon (fakkels, naaktheid!).

In dit verband is het duidelijk, waarom men voor magische verrichtingen bij voorkeur het middernachtelijk uur kiest; immers dàn is de helft van de nacht verstreken en maakt de zon zich op, om weer terug te komen. Hoogst interessant is de mededeeling van Koesnoen, onder nos. 1, 24 en 46, dat men in pokkentijd nooit vóór middernacht gaat slapen. De slaap, op zich zelf in zoo'n tijd niet zonder gevaar (verg. Koesnoen, 4), wordt na middernacht door de terugkeerende zon minder gevaarlijk. Verg. verder nog Koesnoen, nos. 8, 15 en 34.

Begrijpelijk is het mede, waarom men het geluid van de opnachtvogels vreest; evenals vele zangvogels de zon doen opgaan, doen zij den nacht door hun geluid ontstaan en daarmede alles, wat de nacht voor lugubers aanbiedt; zie Koesnoen, no. 2.

§ 44. Niet alleen aan genitalia en mondopening (speeksel), maar ook aan de anus-opening wordt magische kracht toegekend. Samter geeft daarvan verschillende voorbeelden (blz. 118), welke alle geschikt zijn, Preusz' theorie te bevestigen. Eén ervan deel ik hier mede, omdat het op Java een frappant analogon vindt. Wanneer er nl. eene flinke hagelbui op til is, begeven zich de vrouwen der Hoezoelen geheel ontkleed naar het veld, en trachten den hagel door bezems, wapens enz. schrik aan te jagen; als echter niets helpt, passen zij als ultimum remedium het volgende middel toe: zij bukken zich en toonen den hagel haar anus! Op Java nu gaat men op analoge wijze te werk bij regenbezwering: men laat daartoe nl. te Batavia een kind, dikwijls een

meisje en vooral een anak bontot (laatstgeborene) «op het erf voor het huis zich plaatsen in de houding, welke men aanduidt met djoengking of mĕnoengging, d. i. liggende met de partes posteriores in de hoogte geheven of opgewipt»; zie Hazeu, Kleine Bijdragen, 307. Waarom de anak bontot hiertoe wordt uitverkoren, is duidelijk: het is 't laatst uit de sterkst-magische lichaamsopening gekomen en bevat derhalve nog veel magische kracht in zich.

In nauwen samenhang hiermede nu staat de opvatting, dat in faeces van menschen en dieren magische kracht verborgen ligt, zich uitende in tal van gebruiken, waarvan men verscheidene in Preusz' opstel kan aantreffen. Vooral vinden faeces in de geneeskunde veel aanwending, behalve van menschen ook die van schapen en koeien; zie Hovorka-Kronfeld II, 747, 750; men denke aan Paullini's curieus boek uit het begin der 18[e] eeuw: «Heilsame Dreck-Apotheke, wie nämlich mit Koth und Urin die meisten Krankheiten und Schäden glücklich geheilet worden». Faeces — en ook urine — worden mede door de inlandsche doekoens veel gebruikt, zie b.v. Kleiweg de Zwaan, 187, 337 v. v.; het gebruik van deze en andere excreta en secreta bij liefdesmagie is maar al te bekend, niet alleen in onzen Archipel! Eenige voorbeelden van aanwending dezer onsmakelijke ingrediënten op ander gebied zijn: de reiniging eener menstrueerende vrouw bij de Indiërs o. a. door het gebruik der volgende vijf uit eene koe afkomstige zelfstandigheden: zoete en zure melkboter, urine en faeces (Schmidt 203); de bevordering van den haargroei door wassching met koe-urine bij de Chewsuren (Radde 137); het trekken van den kring, waarbinnen men een eed moet uitzweren, met koemest in Noord-Indië (Lasch, 52) waarmede parallel loopt het gebruik bij eenige Arabische stammen, om in den eed-kring faeces van kameelen, schapen en honden neer te leggen (Musil, 342). De meest curieuse toepassing van faeces-magie maken de dieven: om niet ontdekt te worden, defaeceeren zij op de plaats des misdrijfs, met het bekend gevolg natuurlijk, dat zij daardoor juist aan de politie een welkom, hoewel onsmakelijk middel verschaffen, om hen op het spoor te komen; zie Gross-Adam, 383—384. Dat dit dievenbijgeloof geheel past in Preusz' theorie blijkt ontwijfelbaar uit deze door Gross medegedeelde bijzonderheid: zoolang de defaecatie warm is, blijft zelfs het misdrijf onbe-

merkt; vandaar dat men haar dikwijls te dien einde met een kleedingstuk of een hoed bedekt! Eene zeer gezochte verklaring hiervan geeft H. Winckler, Die babylonische Kultur, 43. Eigenaardig is het, dat dit dievengebruik, in Europa veelvuldig voorkomende, ook in Japan gevonden wordt: «Wenn ein Dieb nachts weder gehört noch gesehen werden will, verrichtet er seine Notdurft in der Nähe des Hauses, das er bestehlen will, und stellt dort eine umgekehrte Bütte» (Ten Kate, in Globus dl. 90, blz. 112).

§ 45. Het gebruik van faeces of urine bij pokken wordt gemeld alleen bij Winter, die mededeelt, dat men in Soerakarta de puistjes, zoodra zij etteren, «met asch van kemphaantjesdrek» bestuift, «om te beletten dat het lijnwaad aan de puisten vast kleeve»: zie mijn pokopstel, 79.[1] Het motief zal wel niet oorspronkelijk zijn; niet onopgemerkt mag hierbij blijven, dat het juist drek van een kemphaan moet zijn.

Hanen en kippen worden bij de inlanders vereerd, zijn orakelvogels en treden dikwijls als zielevogel op, zie Wilken s. v. «kip». Die vereering is te danken aan de magische kracht van het hanengekraai, waardoor de zon opkomt, de warmte en daarmede tevens de groeikracht en kracht in het algemeen ontstaat.

Karakteristiek is het volgende verhaal der Kajans, ons door Nieuwenhuis medegedeeld in zijn Centraal-Borneo, I, 175. Een Kajan-hoofd had eens eene schoone, vrouwelijke geest, Mäng, gevangen en haar overgehaald, bij hem te blijven. Deze «schaamde zich echter voor meer innige betrekkingen, omdat het in die tijden in het land der Kajans altijd dag bleef. Zij wenschte de bescherming van de nachtelijke duisternis en steeg daarom weer naar den hemel, om deze van daar te gaan halen. In een samit bracht zij de duisternis mede van boven en legde die in het vertrek neer om zich wat op te frisschen na den langen tocht. Een kind dat nieuwsgierig werd en wilde zien wat in den zak stak, sneed er een opening in. Daarop ontsnapte toen de duisternis en verbreidde zich tot groote ontsteltenis der Kajans over hun gansche land. Zij wisten in hun angst niet, wat te doen en hadden reeds vele plannen geopperd, om dit ongeluk af te weren, toen de hanen begonnen te kraaien en het weder licht werd. Sedert komt de duisternis onder de menschen telkens terug».

---

[1] Zie verder nog bij Koesnoen no. 33.

De haan is dan ook de zonne-, de licht-vogel bij uitnemendheid, en zijn gekraai verjaagt, ook in Europa, de booze geesten. Ongetwijfeld is het Grieksche ἀλεκτρυών of ἀλέκτωρ, welks verwantschap met ἤλεκτρον niet te miskennen valt, in dit verband te verklaren (verg. Hehn, 325, 334); evenzoo onze uitdrukkingen «den rooden haan in iets steken», «daar kraait geen haan naar» en dergelijke.

Den haan zullen wij beneden nog in de functie van afweerder van kwaad — als zoodanig is ook het torenhaantje te beschouwen — en verder als zondebok ontmoeten. Maar in dit verband wil ik uit J. Kreemer's aardig opstel «De Javaan en zijne hoenders» nog even twee voorbeelden aanhalen van de magische kracht, die de inlander in het hoen veronderstelt, omdat ook hierbij faeces te pas komen. Om nl. een middel tegen betoovering te maken, neemt men een paar kiekens, die nog tĕmlondo zijn (pas uitgekomen), stampt ze fijn met de boengkil van eene zekere pisangsoort, vermengt dit alles met de faeces van den betooverde en doet er een weinig water bij; gezeefd en uitgeperst moet het mengsel door den patient worden gedronken. Mededeel. Zend. Gen., deel 37, blz. 220. Waarom pas uitgekomen kiekens extra-magisch zijn, ligt voor de hand; men vergelijke ze met den anak bontot in de vorige §. Wat met boengkil van pisang bedoeld wordt, is onbegrijpelijk; waarschijnlijk zal men boengkoel, bloemknop, hebben te lezen, of bonggol, het onderste deel van den stam.

Aan het einde van zijn opstel deelt Kreemer verder mede, dat de inlander zijne kippen in de maand Sapar (de tweede Mohammedaansche maand, Safar) niet laat broeden, uit vrees, dat de kiekens van de faeces zijner kinderen zullen eten, wat voor dezen zeer fataal zou kunnen worden. De juiste beteekenis hiervan kan ik niet nagaan; zooveel is zeker, dat de vrees voor de verbinding der twee magische krachten: kuiken- en kinder-faeces, in de maand Sapar bijzonder groot schijnt te zijn. Wellicht staat het geloof, dat in die maand geboren kinderen zéér stout zijn, hiermede in verband?

Meer zijdelings vinden wij van de magische kracht van faeces gewag gemaakt bij de aanwending van kĕmaladéan op pokpatienten: zie onder Semarang, § 3.[1] De reden, waarom men deze parasiet als geneesmiddel gebruikt, is van tweeërlei aard.

[1] Zie verder Koesnoen, no. 89, waar kĕmaladéan wordt genoemd kĕmadoehan.

Vooreerst dient het kĕmaladéan te zijn, die tegen een granaatboom met van witte pitten voorziene vruchten groeit. De beteekenis hiervan zoek ik in de gelijkenis van eene dergelijke vrucht, als zij opengebroken is, op een met pokpuisten bezaaide huid eenerzijds, en den fatalen invloed, welke genoemde parasiet op den boom uitoefent — men lette slechts op de latijnsch-grieksche benaming — anderzijds: zooals de kĕmaladéan den granaatappel doet kwijnen, zal zij ook de pokpuisten doen verdwijnen. En waarom juist witte pitten? Naar alle waarschijnlijkheid om te vermijden, dat de pokken zwart worden. Zoo voegen de Albaneezen dengene, die het woord voor «pokken» mocht uiten, toe: «mogen zij wit zijn» (Cozzi, in Anthropos, IV, 907).

Maar vooral wordt aan de kĕmaladéan m. i. magische kracht toegedacht door de veronderstelling — de juistheid ervan kan ik niet nagaan — dat zij ontstaat uit zaadjes, die door het lichaam van een vogel zijn gegaan en in de uitwerpselen van dien vogel tot ontwikkeling zijn gekomen: vergelijk wederom §§ 35—37. Eene hoogst interessante parallel van dit volksgeloof vinden wij in Europa met betrekking tot den mistel, eene parasiet die bij de oude Galliërs in hooge eere stond en in de noordsche mythologie als aan Freya of Frigga gewijde plant eene rol speelde. De daaraan toegeschreven geneeskracht werd onbegrensd geacht, men noemde den mistel den «algenezende», terwijl het thans nog aan deze plant vastgeknoopte volksgeloof en de vele daarmede samenhangende gebruiken — ik herinner slechts aan de mistletoe op Kerstmis — zeer merkwaardig zijn. Van deze plant nu wordt eveneens gemeld, — zie P. J. Veth, De leer der signatuur, 107 — dat «de zaden in het ingewand der vogelen tot rijpheid komen en opschieten uit hun op de boomen gevallen drek. Plinius gewaagt daarvan in de volgende woorden [Hist. Nat. XVI, 93]: Omnino autem satum nullo modo nascitur, nec nisi per alvum avium redditum, maxime palumbris et turdi. Haec est natura, ut nisi maturatum in ventre avium non proveniat. Deze voorstelling . . . was vroeger algemeen; zij ligt ook ten gronde aan de zonderlinge interpolatie, die Vondel zich zoowel in de proza- als in de dichterlijke vertaling van de Aeneis veroorlooft, wanneer hij . . . de woorden «quod non sua seminat arbos» vertaalt door het verklarende: «gebroeit uit snippemest, dat aen de schors kleeft.»»

Bedoeld wordt Aeneis VI 205 v.: Quale solet sylvis brumali frigore viscum — fronde virere nova, quod non sua seminat arbos, enz.

Bij Hovorka-Kronfeld vind ik ten slotte nog, dat de Somali den pokpatient vóór het uitkomen der puisten, met gebrande koemest berookt (II, 750).

V.

§ 46. Behalve het vuur noemde ik boven het water als reinigingsmiddel in de meest uitgebreide beteekenis van het woord; verg. §§ 32, 41. Het speelt ook bij pokken een voorname rol. Algemeen komt het voor, dat de pokzieke gebaad of gewasschen wordt. In mijn pokopstel wordt dit geconstateerd bij de Makassaren en Boegineezen, de Tobeloreezen, op Ambon en de Oeliase, op Ceramlaoet en de Goram-eilanden, bij de Atjèhers, Karo-Bataks, Minangkabauers, Niassers, Baliërs, Javanen; zie blz. 54 v., 62, 65, 70, 71—72, 73, 76, 78—79. Boven vinden wij dit gemeld onder Bagelen, waar de zieke na het uitkomen der pokken met rondon-paridjata-water wordt gebaad; onder Preanger, waar de patient bij het einde der ziekte wordt gewasschen met water, waarin rijstmeel, sjikoer en zout dooreengestampt is, vóór het uitkomen der pokken met belezen water, panimboelan, wordt gebaad, om ze goed te doen uitkomen, naar het heet; onder Z.-Bantĕn, waar hij met hondjé-water wordt gesiramd; zie §§ 7, 11, 13. Ook de Bare'e-Toradja's en de Galelareezen overgieten den zieke met koud water: Kruyt 418, van Baarda 70. Dat dit baden eveneens bij andere ziekten, alsmede bij verschillende andere gelegenheden in onzen archipel voorkomt — de vrouw bij bevalling, het kind bij geboorte, enz. — daarvan kan men tallooze voorbeelden vinden bij Kleiweg de Zwaan; zie o. a. blz. 34, 35, 37, 49, 50, 59, 98, 127, 138, 143, 147, 218 v. v., 246, 252, 289; zie ook Bartels 133 v.

Het besprenkelen en doopen staan hiermede in nauw verband. Speciaal stroomend water (rivier-, Kwantan-water) is voor een en ander dikwijls vereischt; zie Kleiweg de Zwaan 65, 139, 171, 172, 179, 182, 219, 243, 252, 286, 288 v.

Als prophylaktisch middel tegen pokken worden kinderen in Soerakarta onder een mand gezet en met water uit een kar-

bouwen-badplaats gesiramd; zie § 9. De karbouwen genieten in den Indischen Archipel eene bijzondere vereering, zie Wilken s. v.; waarschijnlijk oefent hun kracht hierop een associatieven invloed uit, en is daaruit ook het horen-amulet te verklaren, zie mijne aanteekening bij Wilken, III, 318; in § 43 zagen wij, hoe aan het speeksel van het karbouwen-hoedertje bijzondere geneeskracht wordt toegeschreven. Ḍèḍès-water wordt in Kĕndal zoowel voor den patient als prophylaktisch voor kinderen gebruikt; de laatstgenoemden worden ermede gewasschen, wat ook in Magelang geschiedt; zie § 4 en Koesnoen n° 29, verder nog n°s 30 en 48. Ook bij de Bare'e-Toradja's meldt Kruyt, 417, het prophylaktisch besproeien met water door den sando (doekoen) bij pok-epidemie, nadat allerlei kruiden alsmede geldstukjes daarin zijn geworpen. De beteekenis dier geldstukjes zullen wij beneden nagaan.

Op Boeroe, Ceramlaoet en de Goram-eilanden baadt men zich na de verdrijving van den pokgeest (mijn pokopstel 64, 66), en wij zagen (eod. 76) dat ook bij de Bedowinen de genezen pokzieke zoowel als zijn verzorger zich moeten baden, alvorens weder in de gemeenschap te worden opgenomen. Zie ook de jaarlijksche zeebaden der Atjehers bij den Dja Kariëng (verg. § 42), en het bericht over Fidji in § 56.

Dit baden, wasschen, besprenkelen, heeft oorspronkelijk geene andere bedoeling, dan om zich van de als materie gedachte ziekte te ontdoen of zich na het doorstaan daarvan van alle smetstof te reinigen; later is het als analogie-, daarna als magische handeling in eene algemeene reinigingshandeling overgegaan; verg. § 32. Een van de hieruit door associatie voortgesproten gedachten vinden wij in het geloof, dat de dooden niet over water durven gaan; vandaar, behalve het baden na-, het overtrekken van een water bij terugkomst van eene begrafenis.

Over deze en andere in verband hiermede staande talrijke gebruiken in onzen Indischen Archipel verzuime men vooral niet de belangrijke mededeelingen en beschouwingen van Wilken te lezen, die echter, zooals bekend, nog op zuiver animistisch standpunt staat; men zie de plaatsen, in het register zijner «Verspreide geschriften» onder «baden,» «besprenkelen,» «doop,» «reiniging,» «water,» «rouwgebruiken;» vergelijk verder het samenvattend artikel «baptism» in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.

§ 47. Op blz. 82 van mijn pokopstel stelde ik de vraag, of bij het baden oorspronkelijk niet de bedoeling heeft voorgezeten, om den patient af te koelen. Hoewel ik thans de in de vorige § medegedeelde opvatting als de meest waarschijnlijke beschouw, moet ongetwijfeld toch worden aangenomen, dat «verkoelen» bij het baden en wasschen althans als bijbedoeling wel degelijk in rekening dient te worden gebracht. Een bad werkt in tropische streken steeds verfrisschend, het verkoelende daarvan verschaft, zelfs aan zieken, steeds eene aangename gewaarwording. En wanneer men ziet, in welk water onze inlanders dikwijls staan te ploeteren en te plassen om zich te verfrisschen, dan vraagt men zich onwillekeurig af, of dit laatste niet het eenig doel is van hun dagelijksch bad. Dit is natuurlijk niet het geval, al stellen zij aan het badwater niet dezelfde eischen van zuiverheid en reinheid als wij.

Hoe dan ook, de associaties koel, aangenaam, goed eener-, en warm, onaangenaam, slecht anderzijds is voor iedereen, die in de tropen leeft, zonder meer begrijpelijk, terwijl de associaties rein-koel en onrein-warm mede geen commentaar behoeven. Deze associaties zijn slechts schijnbaar in strijd met de in §§ 35—37 en in het vorige hoofdstuk behandelde opvatting van de warmte als een hoog te waardeeren goed, als eene versterkende, onheilwerende kracht. Man kann des Guten zu ziel bekommen, en dit geldt vooral van de warmte in de tropen. Reeds Wilken wees er ons op, dat de zon-vereering speciaal de lichtgevende, weldadige, milde zon betreft, niet de hitte-brengende, alles verzengende, zie Wilken, III, 170—179. Daarbij komt nog iets: aan de warmte en het licht wordt eene niet geringe magische kracht toegekend, naar wij zagen. Zulk eene magische kracht werkt in het algemeen weldadig, maar kan, vooral wanneer zij zich in sterke mate voordoet, voor den betrokkene zeer gevaarlijk zijn.

Wanneer wij lezen, dat in de Preanger het zonlicht uit het huis van den pokpatient wordt geweerd, in Kendal het huis donker moet worden gehouden (zie §§ 11, 4), dat de huisdeur in de Preanger niet open mag blijven, wat mede bij de Galelareezen verboden is (Van Baarda 69), dan is het duidelijk, dat men de magische werking van zonnewarmte en licht voor den zieke vreest. Evenzoo wordt het voor de eerste keer menstrueerende meisje bij de meeste natuurvolken angstvallig uit

het zonlicht gehouden (Ploss, Das Weib §§ 88 en 90).

Zoo zien wij, hoe de warmte op het eene oogenblik als het hoogste goed beschouwd, op het andere als iets gevaarlijks geschuwd wordt. Ook warmte en koude bezitten hare verschillende graden van grensnuttigheid, waarvan de verschillende waardeeringen afhankelijk zijn. Bij de associaties warm-slecht en koel-goed hebben wij dus slechts te denken aan de onaangenaam werkende warmte en de weldadig aandoende koelte.

§ 48. Deze associaties nu strekken zich uit tot alle beteekenissen van goed en slecht, rein en onrein. Wilken reeds maakte ons er opmerkzaam op — zie deel II, 475 nt. 84 — dat in vele maleisch-polynesische talen warm identiek is aan onheil-brengend, koel aan gelukkig enz., en dezelfde woorden voor die identieke begrippen worden gebruikt; zoo makassaarsche bambang, het boegineesche mapella, het boeroesche poto, alle drie gebruikt bv. waar van een sterfhuis sprake is; het tĕpoeng tawar boemi op Sumatra geschiedt «om de warmte koud te maken,» het bouwoffer wordt op Timorlaoet gebracht «om de aarde koel te maken,» enz. Men zie tal van andere interressante voorbeelden t. a. p., alsmede op de plaatsen, onder «verkoeling» en «warmte» aangegeven, en leze verder nog wat dr. Snouck Hurgronje hieromtrent mededeelt in zijn «Atjehers,» I, 45, 263, 286, 331, 355, 428, vooral blz. 331. [1]

In mijn pokopstel, 65, deelde ik uit Riedel mede, dat een besmet huis op Ceram loema hasana, «warm huis», wordt genoemd, de ontsmetting waarvan geschiedt, door het met kĕlapa-bladeren te slaan, die daarna in de rivier worden geworpen, alsmede door het te besprenkelen met gewijd water. De bedoeling hiervan is duidelijk: de ziektestof wordt van het huis weggeslagen en op de bladeren overgebracht, welke met ziektestof en al door de rivier worden weggedreven, zooals om dezelfde reden zieken en andere van smetstof of in het algemeen van ongewenschte dingen dan wel invloeden te reinigen personen in de stroomende rivier, ook wel in de oneindige en zilte zee worden gebaad. Ook het huis wordt door besprenkeling direct «gebaad» en aldus weer «koud gemaakt.»

Vele parallelen van deze en dergelijke handelingen, strekkende

---

[1] Zie bij Koesnoen n° 9.

tot ontsmetting eener streek of tot verdrijving eener epidemie, zullen wij in §§ 65 en v.v. nog ontmoeten.

§ 49. Dat men vooral ziekten door «verkoelen» tracht te genezen, hetzij door den patient te baden of te wasschen, hetzij door hem «verkoelende» medicijn te geven, ligt te meer voor de hand, daar de meeste ziekten met koorts of verhoogde temperatuur gepaard gaan.

In Engelsch-Indië wordt de pokzieke met koud water of verschillende in koud water gemengde geneesmiddelen behandeld, en naar eene koele, afgelegen plaats overgebracht: Jolly, 94. Ook in onzen Archipel komt «koele» behandeling voor: mijn pokopstel vermeldt dit van Ambon en de Oeliase, en van de Gajo's, die verkoelende bladeren en stengels aan de deurposten hangen (zie blz. 65, 71); in Pånäràgå worden «koele» wĕdag's geappliceerd en wordt het verfrisschende en koele kĕlapa-water den patient toegediend (§ 10); in Bantĕn moet hij «koele» bladeren eten (§ 12); warm behoort tot de pantangwoorden in Bagelen (§ 7) en waarschijnlijk ook elders.

Bij de Galelareezen krijgt de pokzieke «aftreksels van bladeren die men veronderstelt dat een verkoelenden invloed ten gevolge hebben (v. Baarda, 69), terwijl de Bare'e-Toradja's aan de dorpsingangen poorten oprichten van «verkoelende planten» (Kruyt, 417).

Ook zwangeren dienen zich te onthouden van spijzen en dranken die «panas» zijn, zooals ananas, peper, honig enz. Zie Kreemer, «Hoe de Javaan zijn zieken verzorgt», 112 v.

Aan vele der in hoofdstuk I genoemde planten, welker bladeren of sap den patient ter inneming worden gereikt of met een papje waarvan hij wordt ingewreven, zal waarschijnlijk eene verkoelende werking zijn toegekend, al wordt dit niet bepaaldelijk gezegd. Zoo waarschijnlijk de koenjit santen, tjĕngkir, kĕlapa-melk, enz.

De koele behandeling van pokken heeft aan de pokgodin in Voor-Indië zelfs haren naam, Sitala, gegeven, zagen wij in § 20; iets dergelijks wordt van Tĕgal gemeld, waar de pokziekte euphemistisch sakit adĕm wordt geheeten (§ 1).

De associatie koel-goed is niet tot de mal.-polynesische volken beperkt; dit bewijst eene mededeeling, in Spieth's «Religion der Eweer te vinden», met de weergave waarvan ik dit onderwerp besluit. De Ewe-neger van Zuid-Togo kent nl.

een vereerd wezen, afa genaamd, dat belichaamd is in de kokosnoot en vooral bij waarzegging eene voorname rol speelt. De grondbeteekenis van afa nu, zoo deelt Spieth, 189, ons mede, is koel, koel-zijn; «er dürfte in diesem Zusammenhange am besten mit Kühlung übersetzt werden», heet het dan verder, «denn afa ist dasjenige Wesen, das alles Heisze kühl und alles Verdorbene neu macht.» En verder lezen wij nog op blz. 222, dat bij eene soort van schuldoffer de Ewe-priester, na verschillende ceremonieën meelwater over het offer giet «damit die Welt kühl für ihn sei». Daarbij wordt aangeteekend: «Wenn die Welt kühl ist, der wird von keinem Uebel belästigt und kann also in Frieden leben.»

§ 50. Wij leerden boven de associaties rein-koud, onrein-warm kennen, en zagen, hoe de Minangkabauers door het tĕpoeng tawar boemi, een reinigingsoffer, «de warmte koud maakten.» Hierbij, en in de meeste andere gevallen, vinden wij het begrip «onrein» in min of meer overdrachtelijke, ik zou haast zeggen, «vergeestelijkte» beteekenis. Toch zal ook dit begrip zijn oorsprong in zuiver stoffelijken zin hebben gevonden en is het eerst langzamerhand op geestelijke, immaterieele onreinheid overgebracht. Degene die onrein is, bv. met booze zweren overdekt, raakt men niet aan en men vermijdt het evenzoo, door hem aangeraakt te worden. De materialistische wereldbeschouwing van den primitieve, die wij in het derde hoofdstuk hebben leeren kennen, doet hem vooral besmetting ten zeerste vreezen. Immers, alles is deelbaar en overdraagbaar in zijn oog, ook het voor ons begrip onstoffelijke; verg. § 30 onder *b, c, d*. Vandaar, dat hij niet alleen stoffelijke besmetting vreest, maar evenzeer onstoffelijke, wat voor hem immers geen verschil maakt. Daarom is het dan ook haast van zelfsprekend, dat in zijn oog ieder als onrein geldt, van wien hij hetzij in stoffelijken, hetzij in niet-stoffelijken zin besmetting te vreezen heeft. Aanraking van hem of door hem is vóór alles te vermijden, hij wordt geïsoleerd, «taboe» verklaard. Zoo is de melaatsche taboe, maar eveneens degeen, die bloedschuld op zich geladen heeft, degeen die door afscheiding van magische excreta in meer dan gewone mate gevaarlijken invloed kan uitoefenen op anderen, zooals hij die coïtus uitgeoefend of zaad geloosd heeft, de menstrueerende vrouw, de kraamvrouw; verg. o. a. Leviticus, hoofdstuk 12—15. Wel is waar kan men meestal

ook stoffelijke onreinheid constateeren, en geschiedt veelal de reiniging op edaequate wijze door water. Maar bij nader inzien blijkt, dat men niet uitsluitend en zelfs niet in de eerste plaats de stoffelijke onreinheid zonder meer vreest. Want over het algemeen is de primitieve niet erg vies en kieskeurig uitgevallen; maar bovendien zijn de reinigingsvoorschriften dikwijls van dien aard, dat aan stoffelijke reiniging volgens onze begrippen niet gedacht kan worden; men herinnere zich bv. de wijze, waarop in Indië de menstrueerende zich moet reinigen. in § 44 vermeld.

Intusschen, niet steeds is het mogelijk, met volkomen zekerheid uit te maken, of wij met stoffelijke, dan wel met onstoffelijke onreinheid te maken hebben. Het materialisme van den primitieve maakt dit dan ook dikwijls onmogelijk; zijn associatief denken, hetwelk in analogie-handelingen de meest doeltreffende middelen doet zien ter bereiking van eenig oogmerk, doen het er niet gemakkelijker op worden.

§ 51. Indien wij ons verplaatsen in de denkwijze van den primitieve, zoo moeten wij wel aannemen, dat men ook den pokzieke als onrein heeft beschouwd, althans oorspronkelijk. Ziekten toch zijn stoffelijke dingen in zijn oog; pokken, die zich op zoo eigenaardige manier uiterlijk aan patients lichaam kenbaar maken, maken hierop allerminst eene uitzondering. De taboeëering van den pokpatient wordt wel is waar nergens met evenzoovele woorden gemeld, maar wij kunnen dit uit verschillende gebruiken ondubbelzinnig afleiden.

Menigvuldig zijn dan ook de berichten, welke ons mededeelen, dat men den pokpatient op eene of andere wijze tracht te isoleeren. De meest primitieve, maar tevens meest radicale manier is, het dorp te verlaten; men zie hiervoor de schrijvers, op blz. 58 van mijn pokopstel genoemd; in het bijzonder wordt dit nog gemeld van Boeroe, Ambon en de Oeliase, Ceram, de Watoebela-eilanden, van Midden-Sumatra, van de Koeboes: zie pokopstel, 64, 65, 66, 73. Hetzelfde werd opgemerkt bij de Dajaks van Midden-Doesoen tijdens de cholera-epidemie aldaar in 1911—1912. Een zekere Mohammad Saäd van Moeara Téwé deelt in de Taman Pengadjar van 15 Januari 1912 nl. mede, dat zoodra de cholera in een dorp haar intrede heeft gedaan, alle families het bosch intrekken, met achterlating van alles, eenig voedsel uitgezonderd. Zoo doen ook de Kumi's, een stam der Toungtha van Z.-O.-Indië; wanneer verschillende

magische middelen niet geholpen hebben om eene pokepidemie te bezweren, ontvluchten zij het dorp, de zieken aan hun lot overlatende, zegt Lewin, 226.

Omgekeerd worden de pokzieken ook wel buiten het dorp afgezonderd; zie een photo van zoo'n ongelukkige uit Z.-Perak bij Skeat en Blagden, I 103; in den tekst wordt slechts gemeld, dat de Blanda's van Selangor bij eene pokepidemie de streek verlaten, en verder van de Djakoen's van Djohor, dat men den pokzieke in zijn huis onverzorgd achterlaat (eod. 103, 104).

In mijn pokopstel, 76, zagen wij dat isoleering van den pokzieke buiten het dorp voorkomt bij de Niasers en de Bedowinen, waar aan een immuun persoon de verzorging van den patient wordt opgedragen. Iets dergelijks meldt ons Balfour, s.v. small pox, van de bewoners van het Malayalam-district en omstreken (Z.-O.-Indië): «so soon as a person is attacked with the disease, he is taken out of the village to a distance of a mile or more, and left in a thatched building, to which food is sent by a miserable old man or woman.» Hetzelfde vinden wij bij de Zee-Dajaks van Sarawak; de manang of tooverdokter voelt zich geheel machteloos tegenover cholera of pokken, zijn kunst schiet daarbij te kort; allen verlaten daarom het huis van den zieke en laten dezen aan zijn lot over, behalve bij pokken degenen die reeds deze ziekte hebben gehad: Gomes, 191. Niet anders handelen de Albaneezen. Cozzi vertelt van hen, Anthropos IV 906, dat zij vreezen, door den blik of den adem van den pokpatient besmet te worden, en hem daarom isoleeren in een hutje, waar de ongelukkige aan zijn lot wordt overgelaten: «essi credono che il principale veicolo d'infezione sia lo sguardo ed il fiato dell' infermo; e perciò quando se ne presenta qualche caso, segregano tosto l'ammalato evitandone ogni contatto, e collocandolo per lo più in qualche capanna, dove tante volte lo lasciano perfino senza alcuna assistenza; nè l'infermo se ne accorra, desiderando lui stesso di evitare che altri resti vittima del contagio.»

[Over het ontvluchten der ziekte en het verlaten of isoleeren der zieken leze men nog Bartels, 239—242, 248 v.]

§ 52. In Bolaäng Mongondou ontvluchtte men vroeger eveneens bij pokken-epidemieën het dorp, of isoleerde men de zieken in tuinhuisjes; thans gebeurt een en ander niet meer. Het eigenaardige verschijnsel doet zich hierbij nu voor, dat

men thans de ontvluchting der pokken als eene beleediging, den pokken aangedaan, schijnt te beschouwen. Vooral die dorpen, zegt men, welker bewoners bij eene vroegere gelegenheid het bosch waren in gevlucht, worden thans uit wraak het meest door de pokken bezocht: zie Dunnebier, De zending in Bolaäng Mongondou in 1908, Mededeel. Zend. Gen. 53, blz. 56, 57. Wij komen hierop beneden nader terug, maar merken thans slechts op, hoe wijziging van gewoonten tevens wijziging van denkbeelden, en vice versa, teweeg kan brengen en ook steeds teweeg brengt. De ontvluchting van het besmette dorp of althans van den pokzieke dateert uit den vóór-animistischen tijd. Zoodra de mensch echter animistisch begint te denken en eene soort van pokgeest begint te vereeren, brengt men deze animistische gedachte op eene of andere wijze met die oude, niet dadelijk nog prijsgegeven gebruiken in verband; en wij zien dan, hoe voor die oude gebruiken, voorzoover ze niet zooals in Bolaäng Mongondou in onbruik geraken, nieuwe motieven worden gevonden, terwijl de gebruiken zelve veelal een rudimentair karakter gaan aannemen. Zoo is dit ook met de ontvluchting der pokziekte gegaan.

Duidelijk zien wij dit bij de Bare'e Toradja's, die bij het uitbreken eener pokkenepidemie zich op hunne akkers en in de bosschen gaan verspreiden, doch slechts gedurende z e v e n dagen, waarna zij terugkomen en dan de meest mogelijke stilte in acht nemen, «ten einde den Pokgeest in den waan te brengen», zooals het thans heet — zie Kruyt, 417, — «dat het dorp is uitgestorven.» Naar alle waarschijnlijkheid zullen wij het eenigszins verwarde bericht van Riedel, 210, omtrent dergelijk gebruik op de Watoebela-eilanden (zie mijn pokopstel, 66) in gelijken geest hebben te verstaan. De rudimentair overgebleven ontvluchting in verband met daarna in acht genomen stilte, wordt thans derhalve beschouwd als middel, om den pokgeest te misleiden. Uit Wilken, zie s.v. «stilte» en «rouwgebruiken», weten wij, dat hetzelfde gebruik bij vele stammen van onzen archipel en elders tot rouwgebruik zich heeft ontontwikkeld. Dit proces zien wij thans in wording bij de meer beschaafde Koeboes, waarbij de gedachte aan misleiding nog niet heeft post gevat. Bij elk sterfgeval, deelt Van Dongen ons mede, ontvluchtte men de plaats des onheils, wat uitgedrukt wordt door het woordje m ĕ l a n g o n; dit was hun eenige

medicijn en voorbehoedmiddel. Nu echter «heeft zich het mĕlangon door de veranderde omstandigheden waaronder de meer geciviliseerde Koeboes thans leven, gewijzigd in een ««uit treuren gaan»» ingeval een huisgenoot of familielid is overleden. Deze wijze om aan zijn verdriet over iemands afsterven uiting te geven, komt.... nog zeer veel voor.« (Van Dongen, Nog een en ander over de Koeboes, Bijdr. 67, blz. 99; verg. mijn pokopstel, 83).

[De gedachte aan misleiding van geesten kan eerst in lateren tijd zijn ontstaan. Zéér twijfelachtig komt mij daarom de mededeeling voor van Winter (pseudoniem van H. R. Rookmaaker) in Ind. Gids 1901, I 229, volgens welke de Koeboes bij het ontvluchten der pokken in de boomen zouden klauteren en van boom tot boom verder gaande zich van hun verblijfplaats zouden verwijderen, teneinde den ziekteduivel het spoor bijster te doen worden. Ik meen aan deze en andere in dat opstel voorkomende mededeelingen niet veel gewicht te moeten hechten. Behalve dat schrijver slechts opteekende, wat een maleische boschproducten-verzamelaar hem vertelde (hem zelven werden slechts eenige «opgevangen» Koeboes vertoond), werd het in feuilleton-stijl vervatte opstel eerst minstens 20 jaren daarna geschreven (zie o.c. blz. 244). Vele zijner mededeelingen zijn dan ook in strijd met die van Van Dongen, verreweg den besten kenner der Koeboes. Men leze van laatstgenoemde, behalve bovengeciteerde verhandeling: «Bijdrage tot de kennis van de Ridan-Koeboes», in Tijds. B.B. deel 30, en «De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der residentie Palembang», in Bijdr. T. L. Vk. deel 63.]

Ook het gebruik, om den pokzieke in een tuinhuisje of ander hutje te isoleeren, heeft later «misleiding van den pokgeest» tot motief gekregen. Op ongeveer alle eilanden der Molukken worden zware zieken verplaatst «om den boozen geest te misleiden:» zie Riedel, blz. 210, 238, 265 v., 327 v., 357, 451. Hetzelfde vertelt Van Baarda, 63, van de Galelareezen, terwijl Hueting hetzelfde motief bij de Tobeloreezen schijnt te veronderstellen, wanneer zij den pokzieke in een tuinhuisje overbrengen, blijkens zijne toevoeging: «want de ziekte is een Heer, die natuurlijk niet in een tuinhuisje maar aan den grooten weg wilde wonen»; zie mijn pokopstel, 62.

Deze en dergelijke middelen van «demonenmisleiding» treft

men overal veelvuldig aan bij animistisch-denkende volken. Wij zullen deze gedachte beneden in verband met andere gebruiken nog menigmaal ontmoeten, en ook dàn zien, dat haar oorsprong eerst in eene latere periode te zoeken is dan die, waarin de tot dat doel gevolgde gebruiken ontstaan zijn.

Verder zullen wij beneden zien, dat isoleering van pokzieken later nog om andere reden plaats vindt, en wel in het belang van den zieke zelven.

§ 53. Wanneer men nl. tot meer beschaving komt en den pokzieke niet meer aan zijn lot overlaat, zien wij dikwijls dezelfde of gelijksoortige maatregelen, welke men te voren geheel uit eigen belang nam, ten behoeve van den zieke toepassen; het egoïstisch motief zet zich dan in een, in zekeren zin, altruistisch om. Dit is ook het geval met de isoleering van den patient.

De gedachte, dat de pokzieke «onrein» is, dus taboe, blijft in wezen. Onreinheid sluit echter geenszins verachting voor den onreine in zich. Onreinheid beteekent, zooals men zich herinnert, besmettingsgevaar in den meest uitgebreiden zin. Ook magiërs, priesters, koningen, als met bijzondere macht en kracht begiftigd, zijn in zekeren zin onrein en dus taboe. Deze eigenschap geeft dikwijls aanleiding tot vereering van den getaboeëerde, evenals zij even dikwijls leidt tot afschuw. Men denke slechts aan de beteekenissen van s a c e r; sacer nu is taboe, men mag hem, die sacer is, niet aanraken.

Vermijding van contact met den getaboeëerde werd oorspronkelijk in acht genomen in het belang dergenen, die zich in zijne omgeving bevonden. Waar de getaboeëerde vereerd of geëerd werd, daar deed al gauw echter het denkbeeld zich gelden, dat de isoleering van den getaboeëerde ten behoeve van hemzelf geschiedde, en dat hij in de eerste plaats tegen besmetting van buiten diende beschermd te worden; en zoo zien wij den getaboeëerde dikwijls zelfs als heilig beschouwd, als «onaantastbaar». Ditzelfde hebben wij van den pokkenpatient gezien, o. a. op Ceylon, § 22; de gedachte, dat de pokgodin in hem belichaamd is, is daarvan een direct voortvloeisel. Wij begrijpen daarom, hoe de getaboeëerde niet alleen gevaarlijk wordt beschouwd voor anderen, maar zelf geacht wordt, in gevaar te verkeeren. «They are dangerous and are themselves in danger. Dr. Frazer has here applied most happily the lang-

uage of electricity. The person charged with this electric force, which is both dangerous and beneficent, must be insulated by various taboos». Zie Crawley, 15.

Zoo ook levert de pokzieke niet alleen gevaar op voor anderen, maar verkeert hij zelf in gevaar besmet te worden door fatale beïnvloeding van buiten: de pokzieke moet zelf tegen besmetting worden beschermd. Die besmetting denkt men zich oorspronkelijk zuiver stoffelijk; later, in de animistische periode, zijn het de «booze geesten» die besmetten; al het stoffelijke wordt vergeestelijkt, doch zóó, dat dit geestelijke zelf toch weer stoffelijk wordt gedacht. En zoo is het verschijnsel verklaard, waarom men overal het geloof aantreft, dat die getaboeëerde personen — menstrueerenden, barenden, kleine kinderen, priesters, krijgslieden, poklijders enz. — meer dan anderen blootgesteld zijn aan den kwaden invloed van «booze geesten» en zij vooral op alle mogelijke manieren daartegen moeten worden beschermd. Geheel passend in dezen gedachtengang is het feit, dat men in de meeste gevallen den pokzieke niet zoozeer tracht te beschermen tegen de pokziekte of den pokgeest, maar tegen de verschillende kwade invloeden, tegen de «booze geesten», die op hèm en andere soort «onreinen» meer vat hebben dan op anderen. Vandaar dan ook, dat wij bij pokpatienten dikwijls dezelfde of gelijksoortige afweringsmiddelen gebezigd zien als bij kraamvrouwen, kleine kinderen, menstrueerenden, enz., waarvan wij in het vorige hoofdstuk reeds verscheidene hebben nagegaan.

§ 54. Een van de eerste voorzorgsmaatregelen die men in acht neemt bij pokziekte, is het angstvallig rein houden van de ziekekamer en verder ook van het huis. In Goenoeng Sahilan pleegt men in het algemeen zijne woning terdege schoon te houden, «want de hantoes kiezen bij voorkeur smerige huizen uit en is het gewenscht bij de tiang toea onder de woning een vuur te branden»; Kleiweg de Zwaan, 318. Waarom de hantoes smerige huizen prefereeren? Het antwoord gaven wij reeds in de vorige §: het kwaad veroorzakend vuil is zelf belichaamd in die geesten, en deze weer in gene; het zijn identieke begrippen, zonder dat men zich daarvan rekenschap geeft.

Bij pokziekte in Macedonië «the room is kept scrupulously clean and tidy, so that the ««Lady»» — de pokgodin — may not be offended» heet het bij Abbott, 236 (verg. § 19); en van de Khasi's lezen wij bij Jenkins, aangehaald bij Gurdon, 108:

«When the goddess — van de pokken — has entered a house, and smitten any person or persons with this disease, a trough of clean water is placed outside the door, in order that every one before entering may wash their feet therein, the house being considered sacred». Wij weten thans, hoe men dit «sacred» te vertalen heeft. Van de Toungtha van Chittagong deelt Lewin, 197, mede, dat bij besmettelijke ziekten in het dorp een algemeen geveeg en schoongemaak plaats heeft.

Voor den zieke zijn echter vooral «onreine» personen gevaarlijk, en deze worden dan ook in de eerste plaats zooveel mogelijk geweerd. Onreine personen toch, zagen wij in § 53, verkeeren niet alleen zelf in grooter gevaar dan anderen, maar zijn ook voor anderen gevaarlijk, de invloed die door den eenen onreine op den anderen wordt uitgeoefend, is derhalve bijzonder fataal. In Demak, Pånårågå, Soerakarta en elders worden menstrueerenden streng geweerd (§§ 5, 10); in Demak mogen de ouders geen coïtus uitoefenen (§ 5); in Pånårågå worden degenen, die dit buitenshuis deden of zaad loosden, niet bij den zieke toegelaten, alvorens «gereinigd» te zijn (§ 10).[1]

§ 55. Niet alleen van «onreinen» wordt de nabijheid gevreesd; over het algemeen is men op bezoek van niet-huisgenooten weinig gesteld, vreest men kwade beïnvloeding van buiten. In Demak wordt burenbezoek niet toegelaten (§ 5); ook in Tegal ziet men dit liefst niet (§ 1). Onder Pekalongan (§ 2) vinden wij vermeld dat vele bezoekers geweerd worden als omineus voor pokkenveelheid; om dezelfde reden moeten in de Preanger (§ 11) de huisgenooten vooral die plaatsen vermijden, waar veel menschen zijn. Het hier opgegeven motief zal, in verband met het bovenstaande, m. i. als een secundair te beschouwen zijn. Wij weten, dat nieuwe verklaringen voor bestaande gebruiken, welker beteekenis men niet meer begrijpt, geen zeldzaamheid zijn; dikwijls heeft men van begin af verschillende motieven voor hetzelfde gebruik aangenomen, wat in de grilligheid van de werking der associatie-mechaniek zijn grond vindt. Zoo schijnt men in

---

[1] Zie vele voorbeelden nog bij Koesnoen, nos. 20, 35, 37, 47. — Bij de Thonga van Zuid-Afrika wordt de invloed van coïtus-uitoefening bij ziekten zóó fataal geacht dat gedurende eene epidemie de bijslaap voor alle bewoners van het dorp verboden is. Toen bij het uitbreken eener epidemie een besluit, houdende verschillende maatregelen voor Europeanen, werd uitgevaardigd, dacht men dan ook, dat dit het coïtus-verbod inhield: Junod. I 133; II 336.

Tegal (§ 1) van de bezoekers vooral te vreezen, dat door hen omineuse woorden worden gebezigd of te veel leven wordt gemaakt, een en ander bij pokken te vermijden, zooals wij zullen zien. Toch moet het oorspronkelijk motief voor het weren van ziekenbezoek m. i. in de eerste plaats gezocht worden in de vrees voor den kwaden invloed, die van de bezoekers uitgaat. Het vermijden van vele menschen door huisgenooten is aan dergelijke vrees toe te schrijven; de kwade invloed wordt wel is waar dan niet direct op den zieke uitgeoefend, maar in het oog van den primitieve doet zulks weinig ter zake; verg. § 30. [1] Op gelijke wijze is m. i. te verklaren het verbod voor de wakers om het huis te verlaten, in Banten (§ 12), alsmede de plicht, der moeder opgelegd, om zgn. te «broeien», in Zuid-Banten (§ 13). [2]

Ook de Galelareezen laten bij den pokpatient geene buren toe, noch gaan zij zelven bij de buren op bezoek: Van Baarda, 69. De Zee-Dajaks van Sarawak plaatsen bij pokken of cholera een van een grendel voorzienen paal op het paadje, dat naar het huis van den zieke leidt, als teeken dat niemand binnen mag komen; wie dit toch doet, is volgens de adat strafbaar: Gomes, 191.

Niet alleen in onzen Indischen Archipel worden vreemden uit het huis van pok- of andere zieken geweerd. «No strangers or unclean persons are allowed to enter the room where the patient is, both being considered at the time sacred», zegt Balfour omtrent Z.-Indië (s. v. small pox). Vreemdelingen en onreinen worden hier in éénen adem genoemd; als motief wordt opgegeven, dat ziekekamer en patient «sacred» zijn; een en ander is wèl teekenend!

De vrees voor ongewenschten invloed van buiten op den patient is bijzonder groot bij enkele noord-amerikaansche Indianenstammen. Bij de Mosquito-Indianen wordt de patient in het shamanenhuis behandeld en aldaar door een hekje van gekleurde stokjes van de overige ruimte gescheiden. Niemand mag bovendien den zieke naderen behalve de medicijnman, terwijl zwangeren of lieden die van eene begrafenis komen, zelfs uit den naasten omtrek van het shamanenhuis gehouden worden. Ongeveer hetzelfde wordt van de Winnebago's gemeld.

---

[1] Zie ook Koesnoen, n[os]. 11, 20, 29, 37, 47; vooral n[o]. 20, waar gemeld wordt, dat lieden, die pas de pasar hebben bezocht, volstrekt geweerd worden.

[2] Zie Koesnoen n[os]. 10 en 18.

De bewoners van Laos plegen hunne zieken eveneens te isoleeren; zij zijn dan kelam, «in den toestand van afzondering» m. a. w. taboe. Het huis wordt met een drievoudig uit gras gevlochten touw omspannen, terwijl aan elk der vier hoeken een paal met schijfvormig bamboevlechtwerk als taboe-teeken wordt opgesteld.[1] Vreemden is het streng verboden, deze afsluiting te overschrijden; doen zij het toch, zoo zal het den patient zijn leven kosten, tenzij voor die taboe-verbreking boete betaald wordt. Bartels, aan wiens boek deze voorbeelden ontleend zijn (zie blz. 244), brengt hieronder ook het gebruik in Annam, om het bed van den pokzieke met een net te omgeven (blz. 242). Onwaarschijnlijk is dit niet; ook in Atjèh spant men voor de legerstede van den pokzieke een gordijn, omdat men dezen niet onnoodig mag zien, lezen wij bij Snouck Hurgronje, Atjèhers I 460 v.[2] Verder zagen wij in § 49, dat de Indiërs mede den pokzieke op eene koele plaats plegen af te zonderen.

Zelfs ontmoetten wij in § 9 onder Soerakarta een geval van isoleering bij eene magische handeling, strekkende tot immuniseering van het kind tegen pokken: vóór het te dien einde met karbouwen-badwater wordt overgoten, plaatst men het nl. onder eene mand; verg. nog § 46. Bekend is het, dat bij tal van volken ook zij, die om andere reden als onrein worden beschouwd, zich aan eene meer of minder strenge afzondering hebben te onderwerpen; zoo b.v. voor de eerste maal menstrueerenden en kraamvrouwen; zie o. a. Frazer, Taboo 145 v. v.; Crawley 165 v. v.; Ploss-Renz, Das Kind, Kap. 21; Wilken s. v. menstrua.

§ 56. Worden, zooals wij in de vorige § zagen, allen die niet tot de huisgenooten behooren, veelal van den pokzieke, en ook van andere zieken, verwijderd gehouden, in des te sterkere mate geschiedt zulks natuurlijk met totaal vreemden, niet-dorpsgenooten. Dezen worden gewoonlijk zelfs uit het dorp geweerd. Dat dit niet uit vrees voor besmetting alleen geschiedt, zagen wij reeds in mijn pokopstel, blz. 75, 85. De vreemdeling wordt door den primitieve in het algemeen gevreesd als brenger van onheil, als met magische kracht begiftigd; vreemdelingen zijn dan ook taboe en moeten zich bijna overal, vóór zij worden

[1] Verg. Koesnoen, n[os]. 17, 22 en 27, waar wij frappante analoga aantreffen.

[2] Verg. Koesnoen n[os]. 26, 38, waar gewag wordt gemaakt van het omspannen van de slaapplaats met djinggo, rood katoen.

toegelaten, aan verschillende onttaboeïngs-riten onderwerpen, gepaard gaande met inachtneming van eene soort quarantaine. De veel besproken tranengroet der Indianen, en het kalkblazen van vele Papoesche en Zuid-zee-stammen, zijn m. i. tot die ontsmettings-riten te rekenen.

[De vreemdelingen-taboe hier te behandelen, gaat niet; het onderwerp zou alleen reeds eene geheele verhandeling vullen. Een voorbeeld van sterk gepronunceerde vreemdelingen-taboe op Java leveren ons, zooals bekend, de Badoewi's, die elken vreemdeling streng uit hunne «binnendorpen» houden. Veel over vreemdelingen-taboe kan men vinden in Crawley's Mystic rose, en Frazer's Taboo and the perils of the soul, op de s. v. «strangers» aangegeven plaatsen. Zij putten het onderwerp echter niet uit; exogamie, gastrecht, makelaardij staan hiermede b.v. in nauw verband.]

Waar de kwade invloed van den vreemdeling in het algemeen reeds zoo gevreesd is, behoeft het wel geen verwondering te baren, indien wij zien, dat men hem vooral schuwt als brenger van epidemische ziekten. Algemeen dan ook is de opvatting dat die ziekten, en bovenal de pokken, uit den vreemde zijn aangebracht. En hiervan is helaas niet alleen in bijgeloovige vrees de grond te zoeken. Waar Rougier zijn opstel over ziekten en geneesmiddelen der Fidjiërs opent met eene parallel, getrokken tusschen den toestand dier eilanden-bewoners van eene halve eeuw geleden en dien van thans, zegt hij o. a.: «Il habite quelques 80 îles, formant un groupe éloigné de tout centre européen, par conséquent pays naturellement protégé, superbe quarantaine, aussi les maladies s'y comptaient sur les doigts des deux mains... La quarantaine séculaire finit avec l' arrivée des voiliers et des steamers, la porte fut ouverte à tous les microbes du vieux monde, le Fijien effrayé succombe sous cette invasion de mille maladies diverses auxquelles il n' est pas préparé:» Anthropos, II 68—69. Dit schijnt maar al te waar te zijn, en wordt o. a., wat diezelfde eilanden betreft, bevestigd door een oud bericht omtrent de in 1874 aldaar geheerscht hebbende mazelen-epidemie, hetwelk ik in «Maandberichten van het Ned. Zendelinggenootschap» van 1875, blz. 107 vond, overgenomen uit de Nieuwe Rotterdamsche Courant. «De besmetting», zoo heet het daar, «werd aangebracht door een mazelenlijder aan boord van het engelsche oorlogschip Dido; en de sterfte is hierom zoo groot, dat de inlanders alle geneeskundige hulp

van de hand wijzen. Zij verkeeren nl. in den waan, dat de ziekte met opzet door de blanken is ingevoerd, opdat al de inlanders sterven zouden . . . Verder meenen zij, dat God toornig op hen is en hen met deze sterfte straft, omdat zij hun land aan Engeland weggegeven hebben. Onder deze indrukken willen de arme lieden . . . geen europeesche geneesmiddelen gebruiken, noch zich warm houden. Integendeel — zij nemen koude baden, en doen alles om de ziekte noodlottig te doen worden. Bij honderden sterven zij dan ook aan dysentery. Geheele dorpen zijn ontvolkt . . . en wat 't ergste is: eene epidemie van nog veel gevaarlijker karakter dreigt te zullen uitbreken, tengevolge van het gebrekkig begraven der tallooze lijken, die de lucht verpesten.»

[Dit bericht heb ik met voordacht in extenso opgenomen, omdat daarin zooveel, wat in deze verhandeling omtrent epidemieën gezegd is en wordt, bevestiging vindt. Wij vinden hier b.v. het geloof aan opzettelijke veroorzaking der epidemie terug, hetwelk wij in § 17 behandelden; het baden der patienten, waarover in § 46 gesproken werd; het gebrekkig begraven, waarover wij beneden nader zullen handelen. Dat de Fidjiërs niets van onze medicijnen willen weten, is niets verwonderlijker dan dat wij aan onze geneeskunst de voorkeur geven boven de primitief-magische; het is een direct uitvloeisel van het verschil tusschen het denken van den primitieve en dat van ons. Ook van den tegenwoordigen Fidjiër getuigt Rougier, blz. 69: «Il s'accroche toujours à ses vieilles méthodes de médecines et préfère mourir que d'adopter nos médecines européennes contre nos maux européens». Den in het bericht daarvoor aangegeven grond kunnen wij derhalve niet aanvaarden.]

§ 57. Wenden wij onzen blik naar Nieuw-Guinea en de Molukken, dan ontmoeten we ook dáár datzelfde geloof. In § 18 zagen wij reeds, hoe de bewoners in de buurt van Finschhafen zich den pokgeest als Europeaan voorstelden. «Denn überall wo Weisze den Eingeborenen diese Krankheit brachten, sprach sich diese Tatsache von Stamm zu Stamm weiter. Die Pocken sind eben die von Weiszen eingeschleppte Krankheit, während man die in ihrer verheerenden Wirkung hinter den Pocken nicht weit zurückstehende Ruhr nicht dem Buwun zuschreibt. Diese ist eine altbekannte einheimische Krankheit». Aldus Bamler's opmerking naar aanleiding van dit geloof: Neuhauss III, 490.

En wat de Molukken betreft, kennen wij uit mijn pokopstel, 63, de opvatting op Boeroe, dat de pokken door booze geesten van andere eilanden daarheen worden overgebracht, terwijl eene dergelijke meening van Leti, Moa, Lakor en Wetar gemeld wordt (o. c. 67).

[Riedel, 25, deelt omtrent Boeroe nog de bijzonderheid mede, dat men aldaar de prauwtjes, waarin de pokziekte weggedreven wordt, van rood-wit-blauwe vlaggetjes voorziet om aldus als hunne meening te kennen te geven, dat de pokgeest door de Hollanders op hen wordt afgezonden. Waarschijnlijk lijkt mij dit niet, daar die vlagjes, zooals wij nader zullen zien, eene gansch andere beteekenis hebben. Natuurlijk is het zeer wel mogelijk, dat gemelde opvatting omtrent de herkomst der pokken, op zich zelve beschouwd, inderdaad op Boeroe bestaat of bestond.]

Van de Galelareezen deelt Van Baarda, 64, ons mede, dat zij alle epidemieën «ziekten van overzee», o panjake sadai, noemen, terwijl de Dajaks van Midden-Doesoen volgens Mohammad Saäd gelooven, dat de cholera-geest van het lichaam van den eenen mensch op dat van den ander kan overgaan, en zij dientengevolge gedurende eene epidemie niet met Mohammedanen of andere vreemdelingen willen spreken uit vrees, in hen den cholerageest te ontmoeten. Op Nias stelt men zich voor, dat de pokken door een tijger daar worden gebracht, zooals wij in § 24 zagen, en Kleiweg de Zwaan meldt, blz. 251, dat de bewoners van Taloek de pokken toeschrijven aan een uit het Zuiden gekomen geest, die zich van den eenen naar den anderen inlander begeeft, telkens de kiemen der ziekte op diens lichaam uitstrooiend.

Opdat men niet denke, dat dit geloof slechts bij de maleisch polynesische volken gevonden wordt, deel ik nog mede, dat de Chewsuren, volgens Radde 111, epidemieën beschouwen als door trekvogels uit andere streken overgebracht. En de noordwestelijk van de Victoria Nyanza wonende Baganda houden het ervoor, zoo lezen wij bij Roscoe 102, dat het de krijgslieden zijn die de pokken van eene expeditie meenemen, daar zij deze ziekte als door den vijand veroorzaakt beschouwen.

Moge voor het hier besproken volksgeloof dan ook al eenige feitelijke grond gevonden kunnen worden, toch meen ik deze niet als de voornaamste te mogen beschouwen. M. i. ligt de

algemeene vrees voor den vreemdeling qua talis daaraan ten grondslag. De vreemdeling brengt steeds onheil; zou eene epidemie, die steeds vrij plotseling optreedt en welker verspreiding van dorp tot dorp men gemakkelijk kan nagaan, dan anders veroorzaakt kunnen worden als door den fatalen invloed van den vreemdeling?

§ 58. Geen wonder, dat men vooral in tijden van epidemieën, den vreemdeling uit het dorp tracht te weren. Zooals reeds is opgemerkt, geschiedt dit niet uitsluitend om besmetting te voorkomen, want men weert den vreemdeling ook, en vooral, wanneer eene epidemie reeds is uitgebroken. Het dorp wordt voor hem taboe verklaard. Dit duurt dikwijls niet den geheelen epidemie-tijd door; veelal wordt de taboe slechts voor een bepaald aantal dagen uitgesproken, welken tijd men benut om door magische middelen of offers het noodige te verrichten teneinde den kwaden invloed van den vreemdeling te neutraliseeren; zelfs wordt die taboe wel eens na het woeden eener epidemie uitgesproken.

In mijn pokopstel zagen wij b.v., blz. 75, dat op Nias het dorp gedurende slechts acht dagen voor vreemdelingen wordt afgesloten; wie deze taboe verbreekt, moet de kosten van het door zijne aanwezigheid nietig geworden offer betalen. In dergelijken geest zullen wij misschien ook de mededeeling van Kruyt, 418, moeten opvatten, dat degeen die de pokken in een dorp der Bare'e-Toradja's heeft gebracht, eene boete moet betalen van zeven vadem wit goed. Zoo lezen wij verder bij Lewin, 197, 226, dat de bergbewonende Toungtha van Chittagong, die de pokken door een boozen geest uit Arracan ingevoerd beschouwen, het dorp bij het uitbreken eener epidemie afsluiten door het uitspreken van de khang, de desbetreffende taboe; gedurende drie dagen mag alsdan niemand in of uit het dorp; wie dit verbod overtreedt, loopt kans gedood te worden. Dat ook de dorpsbewoners het dorp gedurende de khang niet mogen verlaten, bewijst wel zeer duidelijk het doel daarvan: vermijding van elke aanraking met de buitenwereld, zonder dat vrees voor besmetting — in onzen zin — daarbij voorzit. Misschien dat de als prophylaktisch door Kruyt, 417, voorgestelde maatregelen door den sando der Bare'e-Toradja's bij pokkenepidemieën genomen, niet als zoodanig mogen worden opgevat. Dan verkrijgen de volgende woorden uit dat werk ook eene geheel

andere beteekenis: «Het werkzaamste deel van deze behandeling bestaat hierin, dat de medicijnman alle mogelijke gemeenschap met een besmet dorp verbiedt; wanneer men iemand uit zulk een dorp tegenkomt, moet men hem met afgewend hoofd voorbijgaan».

Bij de Khâ's aan den boven-Me-Khong in Achter-Indië, vond Harmand voor alle dorpen, waar cholera geheerscht had, een stuk hout met inkervingen hangen, hetwelk moest beteekenen: «wie in de eerste twaalf dagen het waagt, binnen onze omheining te dringen, wordt gevangen genomen en moet ons vier buffels en twaalf tical als losprijs betalen»; zie Bartels, 238.

Bartels merkt elders, blz. 250, op, dat men niet zoozeer een in de ware beteekenis van het woord besmetten persoon den toegang wenscht te weren, maar den ziektegeest zelven, die gewoonlijk met een vreemde meekomt, hem op den voet volgende of zelfs als rijdier gebruikende. Zoo stellen de Zuid-slaven zich voor, dat de «pestvrouwen» zich door een der inwoners in het dorp laten dragen, of in zijn wagen klimmen om in het dorp te worden gereden; nooit komen zij te voet. Bij de Magyaren ontmoeten wij dit verhaal: Een oude voerman vond eens, langs den straatweg rijdende, een naakt kind midden op den weg liggen, hetwelk hem verzocht het in zijn wagen mede te nemen. De voerman zette verschrikt zijne paarden aan, maar toen hij omkeek, zag hij tot zijne verbazing het kind in zijn wagen liggen. Een kruis slaande beval hij het, in naam der heilige drie-eenheid, uit te stijgen, waarop het tot hem sprak: «Ge hebt verstandig gehandeld, mij in naam der heilige drie-eenheid te doen uitstijgen, want ik zou mij in uw dorp hebben doen binnenrijden en aldaar eene verwoesting hebben aangericht». Zie Wlislocki, 126; verg. § 19.

Het spreekt van zelf, dat deze en dergelijke opvattingen en verhalen eerst het resultaat van latere ontwikkeling kunnen zijn; van vreemdeling wordt hierbij niet meer gesproken. De oorsprong ervan is evenwel m. i. niet twijfelachtig: ook hier moet worden gedacht aan de vrees voor den kwaden invloed, direct van den vreemdeling uitgaande.

§ 59. Wij behoeven er ons niet over te verbazen, indien wij dezelfde of soortgelijke middelen, die dienen om vreemdelingen uit het dorp of het huis te weren, direct tegen de pokziekte zelf zien toegepast, dan wel tegen andere booze invloeden. Dit

behoeft niet tot de conclusie te leiden, dat men zich de pokken of de booze invloeden dan reeds als geesten moet hebben voorgesteld. Want de hiertoe behoorende min of meer magische afweermiddelen zijn ook zonder animisme op zeer eenvoudige wijze als analogie-handelingen te verklaren.

Vele voorbeelden hiervan zijn te vinden in mijn pokopstel: blz. 58 in het algemeen; blz. 68 op Timor; blz. 75 op Nias; blz. 77—78 op Borneo; blz. 80 bij de Gā-negers. Voorzooverre amuletten, taboe- en andere teekens daartoe worden aangewend, zullen wij die afweringsmiddelen beneden uitvoerig behandelen; hier wensch ik slechts te bespreken het veel voorkomend gebruik, om een dorp of streek door een magischen kring of streep te isoleeren.

De Toungtha omspannen bij het uitspreken van de khang — zie vorige § — het dorp met een pas gesponnen witten draad. Of dit tot directe wering der ziekte, dan wel als taboe-teeken voor uit- en inwonenden moet dienen, blijkt niet duidelijk. Vergelijkt men dit gebruik met dergelijke elders voorkomende; zoo moeten wij wel het eerste aannemen. Geen twijfel laat het volgend gebruik in het Galelareesche dorp Ori; daar trekt nl. de «toovenaar» bij pokepidemieën een streep over den weg ter weerszijden van het dorp, daarbij zeggende: «Heer Pokken, buiten Togawa-besi's gebied!» (Zie Van Baarda, 66; op Togawa-besi komen wij in § 126 nader terug). Hierbij heeft dus geen algeheele omcirkeling plaats, maar vergenoegt men zich met eene magische afsluiting van toegangswegen, wat meestal door ophanging van eenige amulet geschiedt. Zulk eene afsluiting tegen pokziekte heeft dikwijls op meer plastische wijze plaats, door middel nl. van doornige struiken, bladertakken, enz., die men dwars over de ingangspaden legt: zoo b.v. bij de Orang-laoet van Malaka (Skeat and Blagden, II 355), de Kai-lieden van Duitsch Nieuw-Guinea (Keysser in Neuhauss' Deutsch Neu-Guinea, III 158), in Bolaäng Mongondou (Dunnebier, 57), in Midden-Timor en elders (mijn pokopstel, 58 v., 68). Ook bij de Khasi's komt dit voor. «I noticed» zegt Gurdon 35, «an interesting custom at a Bhoi village in Nong Poh of barricading the path leading to the village from the forest with bamboo chevaux-de-frise to keep out the demon of cholera. In the middle of the barricade there was a wooden door over which was nailed the skull of a monkey which had been sacrificed to

this demon, which is, as amongst the Syntengs, called khlam».

§ 60. Omploeging van een dorp ter afwering van eenig kwaad wordt door de Zuidslaven en in Duitschland veel toegepast, en was ook in de oudheid niet onbekend. In zijne belangrijke voordracht «Ueber vergleichende Sitten-und Rechtsgeschichte», opgenomen in den bundel «Vorträge und Aufsätze», brengt Usener den bekenden italischen ritus bij de stichting eener stad terecht hiermede in verband. Met een ploeg, door een wit runderenpaar getrokken, de stier aan den buiten-, de koe aan den binnenkant, trok de stedenstichter eene vore rondom de plaats, waar de stad moest verrijzen, en wel zoodanig dat de aardschollen naar binnen vielen; de vore werd tot stadsgracht uitgegraven, de schollen gaven de plaats aan waar de stadswal of stadsmuur moest worden opgetrokken. Daar, waar de poorten zouden worden aangebracht, werd de vore onderbroken door het optillen van den ploeg. Vore, stadsgracht en stadsmuur waren heilig, de overschrijding daarvan — men herinnere zich de legende van Romulus en Remus — werd met den dood gestraft; dit was nog na de middeleeuwen in Duitschland en Italië zoo. De niet geheiligde poorten werden beschermd door het teeken van Mutunus Tutunus, den phallus, zooals nòg te zien is aan de Albans-poort van Bazel.

Alles wijst hierbij op eene magische afsluiting der stad van alle kwaad, op dezelfde wijze als men in Zuid-Rusland thans nog pest, veepest an andere onheilen tracht af te weren door het dorp door jongelingen en maagden, ten getale van zeven of twaalf te doen omploegen. Zie Usener, o. c. 113—118.

Met typische elementen verbonden komt dit gebruik voor in de Balkanlanden en Dalmatië. Om de pest te weren moeten twaalf geheel naakte jongelingen en maagden van onbesproken levenswandel op den eersten Zaterdag na nieuwe maan te middernacht zeven maal langs dezelfde vore het dorp omploegen; zij mogen daarbij niet spreken, elkaar niet begeerig aanzien, noch elkaar aanraken (Stern, II 269). [Men lette hierbij op de heilige getallen 7 en 12; de beteekenis van het naakt en het middernachtelijk uur bespraken wij reeds in §§ 42 en 43. Door het verbod om te spreken wil men m. i. het uiten van omineuse woorden voorkomen; woorden bezitten dikwijls tooverkracht, verg. § 35; en het begeerig aanzien of aanraken van elkaar zou voor de betrokken personen zelven gevaarlijk kunnen zijn, zie

§§ 53 en 54; vandaar dat dezen ook nog niet de gevaren van den coïtus-magie mogen hebben ondergaan, immers van onbesproken levenswandel moeten zijn. De beteekenis eindelijk van den eersten Zaterdag (middernacht) na nieuwe maan, moet worden gezocht in het feit, dat alsdan de week begint, waarin de eerste groei van de maan zich duidelijk vertoont (eerste kwartier); aan de wassende maan toch wordt kracht-verleenende eigenschap toegekend, de amulet der halve maan, vooral krachtig in den vorm van hoefijzer (het sterke paard, het ijzer!), karbouwenhorens, slagtanden of tijgernagels, is algemeen bekend].

§ 61. Ook komt het omspannen met een draad, behalve in het voorbeeld der Toungtha § 59, nog elders bij andere gelegenheden voor. De gerechtsplaats der oude Germanen werd nl. met hazelroeden ompaald en met een draad omspannen, zooals Jacob Grimm ons in zijne Deutsche Rechtsaltertümer, II 434 (ook door Usener geciteerd) mededeelt. Zoo omspanden eertijds de oude Grieken eveneens hunne gerechtsplaats met een draad (Grimm, eod.) en zelfs schijnt men deze ook te hebben omploegd; op laatstbedoeld gebruik doelt, volgens Usener, 117, vers 850 van Aristophanes' Vespae: *ἐγὼ δ' ἀλοκίζειν ἐλεόμην τὸ χωρίον*, een vers dat gewoonlijk geheel anders wordt verklaard (zie b.v. prof. Van Leeuwen's verklaring in zijne Vespae-uitgave).

In dit verband moet het veel voorkomend gebruik worden gebracht, om den eed binnen een op den grond getrokken kring af te leggen; in § 44 zagen wij, dat in Noord-Indië deze door een meisje met koemest wordt aangegeven, zie Lasch 62. De bedoeling, om voor den eed eene reine, onbevlekte plaats te gebruiken, blijkt duidelijk uit de ceremonieën bij den adateed op Sumatra's Westkust in acht genomen, waarbij o. a. om den eedaflegger en zijne eedhelpers een touw, waaraan stukjes jonge kĕlapa-uitspruitsels bevestigd zijn, gespannen wordt; zie Van Hoëvell's opstel hierover, Tijds. Bat. Gen. dl. 2 blz. 535 v.

Nog vele andere gebruiken behooren in dezen gedachtenkring thuis; zoo o. a. het gebruik in Beieren en Tirol om roomsche kerken met een ijzeren ketting te omgeven, door R. Andree in zijne «Votive und Weihegaben», 70—74 medegedeeld, door A. van Gennep besproken in zijn opstel «La ceinture de l' église»; zie den bundel Religions, Moeurs et Légendes, I blz. 1 v. v., 104 v. Deze kettingversiering komt trouwens ook

in ons land veel voor, niet alleen om kerken, maar eveneens om of vóór huizen.

De «draad», oorspronkelijk dienende tot omspanning eener rein te houden plaats, is ten slotte tot amulet geworden, en wordt bij allerlei gelegenheden in alle oorden der aarde als zoodanig om hoed, arm of pols gewonden: Grimm, I 252—254; Wilken s. v. «binden». Teekenend voor de magische kracht van den «draad» is een zwabische Kamperui, door Usener aan Birlinger's «Volkstümliches aus Schwaben» ontleend: ten einde de kou buiten te houden, trokken de Bopfinger in zekeren strengen winter eens een touw om de stad; de burgemeester stak zijn vinger daar even buiten, maar trok dien spoedig terug met de woorden: «O, då dusse isch kalt!».

VI.

§ 62. De voorstelling van pok- en andere ziekten als iets stoffelijks, als vuil of iets dergelijks, komt het duidelijkst aan den dag bij de gebruiken, waaraan wij thans onze aandacht willen wijden. Deze komen hierop neer, dat men door te vegen, door met bladertakken of bezems in de lucht, in de hoeken van het huis, onder het huis enz. te slaan, door het vuil weg te werpen, weg te doen drijven, op anderen over te brengen en dergelijke, zich van de ziekte tracht te ontlasten. In § 54 zagen wij, dat men bij epidemieën in het algemeen zindelijkheid in acht pleegt te nemen en angstvallig alle vuil wegveegt, waarbij het vuil als ziekte-veroorzaker wordt beschouwd. Daar men tusschen oorzaak en gevolg echter geen onderscheid weet te maken, wordt de ziekte zelve veelal direct in het vuil belichaamd gedacht; later heet het, dat de ziekte- of andere geesten aan vuile plaatsen de voorkeur schenken. Hoe het zij, in de meeste gevallen, waarvan wij één reeds in § 48 ontmoetten bij de ontsmetting van het «warme huis», ligt de bedoeling blijkbaar voor, om de ziekte zelve door vegen of slaan te verdrijven. En zooals ziektestof aldus verdreven kan worden, is het mogelijk om zich ook van andere onheilen en kwade invloeden op dergelijke wijze te ontdoen, worden later zelfs de «booze geesten» door bezems en bladertakken weggeveegd en weggejaagd. Aldus vervormt zich dit vegen en slaan, oorspronkelijk

als analogie-handeling op onzichtbaar «vuil» toegepast, langzamerhand tot eene **magische** handeling, terwijl de daartoe gebezigde werktuigen, bezems, lidi's, bladertakken enz., ten slotte het karakter van amulets aannemen.

Dit «wegbezemen» van kwade invloeden en kwade geesten vindt men over de gansche aarde verspreid; wie voorbeelden wenscht van daarmede verband houdende ceremonieën en gebruiken bij verschillende gelegenheden, leze Samter's boekje, blz. 30—38 en 155, waar men er uit alle oorden en tijden te kust en te keur kan vinden. Over het gebruik van den bezem als amulet vindt men bij Samter nog het een en ander op blz. 52, 170, 199 v.; zie verder het opstel van F. Kunze in Intern. Archiv f. Ethnographie, XIII (1900): «Der Birkenbesen, ein Symbol des Donar», waarin evenwel geheel van de mijne afwijkende opvattingen worden voorgestaan.

§ 63. Samter herinnert o. a. aan het gebruik van den bezem bij het «schutten der bruid» bij ons (zie hierover Wilken, s. v.). Van de vele interessante door hem verzamelde gegevens geef ik er hier nog een der meest karakteristieke uit Silezië weer; zie o. c. 37. Daar verweert men zich nl. met een bezem tegen het bezoek eener kraamvrouw, waarvan men steeds onheil vreest. Samter, op zuiver animistisch standpunt staande, verklaart dit gebruik uitsluitend als middel om de booze geesten, die de kraamvrouw omgeven, van zich af te weren. In eene noot merkt hij hierbij op, dat de kraamvrouw door hare «onreinheid» meer dan anderen aan den invloed van booze demonen blootgesteld is. Eene aanneemlijke verklaring kan hij er echter niet voor geven, en inderdaad is zulks van animistisch standpunt uit ook onmogelijk. Tusschen onreinheid en gevaar voor geesten is waarlijk geen direct verband te leggen; het wegbezemen van geesten zonder meer is evenmin gemakkelijk te begrijpen.

Plaatst men zich echter op prae-animistisch standpunt, zoo is alles zeer eenvoudig op te lossen; en na het voorafgaande is het nauwelijks noodig, daarbij langer stil te staan. Wij hebben ons toch slechts te herinneren, hoe de primitieve zich alles materialistich voorstelt. Bij de onreinheid der kraamvrouw vreesde men oorspronkelijk stoffelijke besmetting, niet alleen van hetgeen uit haar lichaam is gekomen in stoffelijken vorm: bloed, water, moederkoek, navelstreng en kind, maar ook van de intense aan een en ander toegekende magische kracht, waarvan men

zich eveneens eene realistische voorstelling vormde. Onder de getaboeëerde personen neemt de kraamvrouw dan ook eene voorname plaats in; wij zagen in § 44 hoe de van haar uitgaande magische kracht zich nog doet gelden bij den anak bontot en in het algemeen bij alle kinderen. Zij is daarom, behalve zelf in gevaar van besmetting verkeerend, voor anderen in de hoogste mate gevaarlijk; zie §§ 50, 53. De verruiming van het begrip «onreinheid» nu deed, zooals wij weten (§ 50) langzamerhand de gedachte aan elke soort van kwaden invloed daaraan verbinden. De bezem, het werktuig om vuil weg te vegen, werd dus, deze begripsverruiming volgende, als van zelf een middel om elken aan «onreinheid» verbonden kwaden invloed te weren, werd m. a. w. een amulet, die later ook tegen booze geesten werd aangewend, toen men zich alle kwaad als door booze geesten veroorzaakt dacht. In ons voorbeeld is het echter allerminst noodig, zich de kraamvrouw als door booze geesten omringd voor te stellen; veel eenvoudiger is het, den bezem hierbij op te vatten als een direct tegen het, der kraamvrouw aanklevend, besmettingsgevaar gericht middel. Moet hierbij echter inderdaad aan booze geesten gedacht worden — wat niet blijkt — zoo zouden wij in ieder geval met een veel lateren ontwikkelingsvorm der oorspronkelijke gedachte te doen hebben. De kwade invloeden zijn dan reeds in geesten omgezet en worden niet meer gedacht als direct uit de onreine vrouw emaneerend; of wel men denkt ze als door die geesten veroorzaakt; en aldus moet men dan langs een omweg tot de voorstelling gekomen zijn, dat onreinheid gevaar voor booze geesten oplevert, in de eerste plaats voor de onreine zelve, bovendien echter ook voor derden.

§ 64. Zoo zien wij den bezem of zijne bestanddeelen ook op Java als amulet gebruikt tegen de pokken, resp. den pokgeest, of misschien ook tegen kwade invloeden of geesten, die in tijden van epidemie extra te vreezen zijn. In Pånårågå verricht men na zonsondergang en te middernacht een omgang om het huis, naakt en met een ouden bezem in de eene, eene klappende zweep in de andere hand (§ 10); in Bandjarnegara doet men hetzelfde met eene brandende arènbladrib (§ 6), terwijl men in de Preanger bij dien omgang met arènbladstelen in de lucht slaat (§ 11). Ook in het ziekenvertrek moeten de wakers en anderen een bezem of een bepaald aantal arènbladribben in de

hand hebben, om daarmede af en toe in de lucht te slaan; dit wordt gemeld van Tegal, Pekalongan, Keboemen, Kendal, Soerakarta, en de Preanger, terwijl in Demak de pokgeest met sådå's in een vischnet wordt gejaagd (§§ 1, 2, 4, 7, 9, 11, 5).

[Zóó althans stel ik mij het verband tusschen netspanning en slaan met sådå's in Demak voor. Het kan zijn, dat het thans boven den patient aangebrachte net vroeger om het geheele bed gespannen werd, zooals dit in Annam geschiedt; dan zou het oorspronkelijk eene andere beteekenis hebben: verg. §§ 24, 55.]

Ook bij andere gelegenheden komt de bezem te pas. Kreemer vertelt ons in Mededeel. Zend. Gen. 36, blz. 123 en 125, dat de Javaansche kraamvrouw gedurende en na de bevalling een ouden bezem als hoofdkussen gebruikt; en op blz. 9, dat de vader van een ziek kind hetzelfde doet, met het doel om in den droom aanwijzingen omtrent te gebruiken middelen te ontvangen. Bij dit laatste schijnt het doel van den bezem te zijn, zich voor kwade ingevingen te vrijwaren. In Magelang plaatst men onder den bultzak van den pasgeborene een bezem, een mes en een spiegel, zooals mas Koesnoen mij mededeelt.

[Het plaatsen van een spiegel onder den bultzak zal men zóó hebben op te vatten, dat met den eenigen spiegel in huis aldus gehandeld wordt ten einde te voorkomen, dat de jonggeborene of de kraamvrouw daarin weerspiegeld wordt. Ook in Duitschland en elders wordt dit voor kraamvrouw en kind ongewenscht geacht, en wel om gelijksoortige redenen als waarom vele primitieven — ook Europeesche! — zich niet gaarne laten photographeeren; verg. Samter 134 v.; Frazer, Taboo, 93 v. v.]

Een bezem van palmbladribben, omgekeerd in den grond gestoken, is op Java een afdoend middel om den regen over te doen drijven: Kreemer, Regenafweerders, 323. Bij Hazeu vinden wij hieromtrent uitvoeriger beschrijving, blz. 305 v. Men laat nl. de sapoe sådå door k i n d e r e n (verg. § 63) in den grond planten; daaromheen strooit men a s c h, terwijl men op en tusschen de punten van de sådå's k a l k, r o o d e l o m b o k, u i e n, k a l m o e s en k u r k u m a steekt, de beteekenis van welke ingrediënten wij beneden zullen nagaan. Bovendien zegt men daarbij dit bezweringsformulier (s ĕ s a n g i = stelt als voorwaarde): «Laat het niet regenen, vóórdat mijn sapoe is omgevallen», «ådjå oedan-oedan, jèn doeroeng roeboeh sapoekoe».

Lidi's, in vereeniging met koel-boentět (oestersteentje) en een kělapa-dop met één oog, vormen volgens Van Hien, IV 50, een doeltreffende amulet tegen ziekten, tevens een uitstekenden talisman. En de Minangkabauer verbrandt met wat haar en nagels van een betooverde ook eene lidi, de rook van welk een en ander door het slachtoffer moet worden ingeademd om onttooverd te worden: Kleiweg de Zwaan, 283, 336. Lidi's spelen bij den Minangkabauer verder nog eene rol bij het overdragen eener ziekte op dengene die haar veroorzaakt heeft, bij de tooverij waardoor men iemand voetwondjes bezorgt, alsmede bij de daartegen aan te wenden tegen-magie: l.l. 347, 363.

§ 65. De meer oorspronkelijke functie van den bezem bij het wegvegen van pokken- of andere epidemieën treffen wij vooral in de Molukken aan. Een voorbeeld uit Ceram, waarbij kělapabladeren als bezem fungeeren, ontmoetten wij in § 48; een ander dergelijk voorbeeld uit Boeroe kan men in mijn pokopstel, 63, vinden. Bij de voorbeelden heeft zich de gedachte aan het wegbezemen van ziektestof echter toch reeds met eene andere vermengd, nl. met die, volgens welke de ziekte zich in de als bezem gebruikte bladertakkěn nestelt. Wij komen beneden nader hierop terug.

In andere gevallen komt de oorspronkelijke beteekenis van den bezem beter uit. Zoo bij de Kumi's, een stam der Toungtha, die eenen vreemdsoortigen bezem tot ziekteverdrijving gebruiken: daar veegt men nl. den drempel van het pokkenhuis schoon met den staart van den geofferden aap: Lewin 226: verg. § 59.

Eene hoogst merkwaardige wijze van epidemie-verdrijving deelt Riedel ons uit de Ceramlaoet- en Goram-eilanden mede (blz. 181), waarbij allerlei middelen uit verschillende ontwikkelingsstadia van magie en ritus naast en door elkaar gebezigd worden, waaraan de tahlil zelfs niet ontbreekt. Men gaat daarbij nl. op de volgende wijze te werk: «De hoofden en geestelijken komen met 40 oudsten in de mesdjid bijeen, ieder medebrengende eene geleding van de woeloe raa (Bambusa longinodis), die in den vorm van een bezem in vier deelen wordt gekloofd. Na het avondgebed lezen zij den tahalil vijfhonderd malen achtereen. De imam ontsteekt den wierook en bewalmt daarmede de uiteinden der woeloe raa. Vervolgens gaan zij, elkander vasthoudende en den tahalil hardop dreunende, elken Maandag-, Donderdag- en Vrijdag-avond de negari rond, rechts en links en

om de woningen met de woeloe raa slaande. Wanneer de ziekte min of meer geweken is, maken zij een vlot van gaba-gaba... gereed, met zeiltuig, vlaggen en twee roeren. Onder het uitroepen van Allah Akbar, Allah Akbar enz..... door vier daartoe aangewezen personen, worden er op het vlot allerlei spijzen nedergelegd, terwijl de vrouwen al het vuil uit de negari strandwaarts vegen. Als dit geschied is, wasschen de hoofden en geestelijken zich in zee, waarna alle mannelijke negari-genooten in eene daartoe opgerichte loods ten maaltijd gaan. Na den maaltijd wordt het vlot door eene prauw, met twee personen bemand, naar zee gesleept en daar, zonder een woord te uiten, aan wind en weer prijsgegeven».

De beteekenis van de meeste der hierbij in acht genomen ceremonieën is ons uit het voorgaande reeds bekend, terwijl wij die van de overige beneden nog zullen nagaan. In het tegenwoordig verband interesseert ons het citaat vooral om het gebruik, dat bij deze magische handelingen wordt gemaakt van den bezem. Wij vinden deze vooreerst in zijne oorspronkelijke functie gebezigd bij het schoonvegen van het dorp door de vrouwen. Maar verder treffen wij dit werktuig ook als afweer-symbool hierbij aan, en wel in een zeer merkwaardigen vorm, nl. in dien van eene in vieren gekloofde bamboe. De magische kracht, die in het getal vier schuilt en niet minder in den kruisvorm, is bekend; wij zullen beneden daarop nog terugkomen.

§ 66. In het strandwaarts vegen van het vuil herkennen wij gemakkelijk de analogie-handeling, oorspronkelijk wel niet als zoodanig bedoeld: de epidemie wordt nl. erdoor uit het dorp en op het vlot geveegd, om haar vervolgens met het vlot in zee te doen wegdrijven. Eene dergelijke handeling vinden wij bij Grijzen van de bewoners van Midden-Timor vermeld (blz. 90; verg. mijn pokopstel 68); zij komt op het volgende neer: Men veegt het vuil, met bezems van eene bepaalde soort riet, van het midden van het dorp uit naar, bij de toegangspaden neergelegde en door den medicijnman met sirih-spog bespuwde, steenen; deze worden daarna door den medicijnman westwaarts (den kant der ondergaande zon!) geworpen, om aldus de ziekte door de zon te doen wegnemen. De bezems worden bij de kĕlapabladeren geplaatst, die horizontaal over de toegangspaden waren gehangen. Duidelijk blijkt hierbij de bedoeling, om de

ziekte op de steenen over te dragen en mèt die steenen uit het dorp te werpen; de bezems dienen ten slotte tot afweermiddel, mèt de kĕlapablaren, na vooraf hun gewone schoonmaakfunctie te hebben vervuld.

Aan paralellen der Timorsche magie-handeling ontbreekt het niet. Zoo b.v. de duiveluitwerping, toendang setan, bij epidemische ziekten op Java, welke ons aldus door Van Hien wordt beschreven, IV 36: «Daartoe verzamelen zich verscheidene mannen voor die huizen, waarin de meeste ziektegevallen voorkomen, en brengen voor deze huizen een hoop oude gebroken potten en pannen, bezems, versleten goed, en alles dat men gewoon is als vuil weg te werpen. Op een teeken van het desahoofd nemen de mannen alles weder op en loopen daarmede zoo spoedig mogelijk de desa uit, gedurende het loopen altijd roepende toendang setan! toendang setan! Bij een rivier of zee gekomen, wordt alles in het water geworpen en loopen de mannen daarna zoo spoedig mogelijk weg. Is er geen rivier of de zee in de nabijheid of behoort de desa tot een complex andere desa's, dan wordt het vuil tot aan de grens van de naastbij gelegen desa gebracht, welke desa het dan verder vervoert en zoo voort, totdat men het ten laatste in de zee of een rivier stort».

Het eigenaardige van dit toendang setan is, dat daarbij van een overdragen der ziekte op de weggeworpen voorwerpen niet gesproken wordt. Toch zal het wel de bedoeling zijn, mèt die voorwerpen tevens de ziekte in zee te doen drijven; en aangezien men zich de ziekte wel niet in die voorwerpen belichaamd zal denken, moet men aannemen, dat de oorspronkelijke bedoeling niet anders kan geweest zijn, dan de ziekte daarop over te dragen. Men lette hierbij op de met name genoemde zaken: potscherven en bezems. Over den bezem is reeds het noodige gezegd; evenals dit gereedschap nu dient, zooals wij beneden nader zullen zien, ook de potscherf, jav. wingkå, tot afweermiddel: men bedenke slechts, hoezeer zoo'n scherf aan hitte blootgesteld is geweest om, in verband met hetgeen boven over de tooverkracht der warmte is gezegd (§§ 40, 44, 48), de magische beteekenis van een onnoozel stuk aardewerk te kunnen begrijpen. Beschouwen wij een en ander in behoorlijken samenhang, dan ontdekken wij dezen merkwaardigen syllogismus der primitieve logica:

a. van ziekten, of welk ander kwaad dan ook, kan men zich bevrijden door overdragen ervan op voorwerpen, die men daarna wegwerpt;

b. men kan er zich ook tegen beveiligen door middel van voorwerpen, waaraan, om welke reden ook, afwerende kracht wordt toegekend, amulets;

c. het krachtigst kan men zich derhalve daartegen weren, indien men ze overdraagt op dergelijke voorwerpen als onder *b* bedoeld.

Dezelfde gedachten vinden wij terug bij de Minangkabauers bij de geboorte van een kind: na het kind zeven keer van de eene op de andere zijde te hebben gelegd, neemt de bidèn een der steenen van de stookplaats en werpt dien naar buiten, «met het doel het kind tegen alle kwade invloeden te beschermen», zooals uitdrukkelijk wordt medegedeeld: Kleiweg de Zwaan, 138 (ontleend aan Van Hasselt). Verg. Koesnoen, n°. 50.

De tegenstrijdigheid die opgesloten ligt in de voorstelling, dat afwerende voorwerpen het meest geschikt zijn om datgene, wat zij moeten weren, in zich op te nemen, wordt door het primitief verstand niet gevoeld.

§ 67. De beteekenis der onder Soerakarta, § 9, gemelde magische handeling is thans duidelijk. In een mandje verzamelt men nl. verschillende zaken en werpt deze in de rivier onder het uitspreken der woorden: «niet deze sarat, maar de pokken werp ik weg», m. a. w. mèt deze ingrediënten werp ik tevens de pokken weg. Het uitspreken van dit formulier bekrachtigt de handeling zelve; het werd vooral noodig, toen de oorspronkelijke beteekenis der magie niet meer gevat werd, toen men nl. niet meer begreep, dat de ziekte op die voorwerpen werd overgedragen. Uit de bewoordingen der bezwering blijkt de oorspronkelijke bedoeling nog duidelijk. Onder die voorwerpen ontbreken de potscherf en het steentje niet; ook een glasscherf is er bij, verder verschillende plantaardige producten waaraan eenige kracht wordt toegekend, de kĕmbang boreh daaronder niet te vergeten!

In Duitschland vindt men gebruiken, die aan de boven medegedeelde nauw verwant zijn. In den Harz b.v. neemt de koortszieke een handvol zout — ook algemeen als afwerend middel beschouwd — en werpt dit in het water onder reciet van dit rijmpje:

Ich streue diesen Samen
In Gottes Namen;
Wenn dieser Same wird aufgehn,
Werd' ich mein Fieber wiedersehn.

In de twee laatste regels ligt, naar men ziet, de gedachte aan eene bijkomende sympathetische magie verborgen, die wijd en zijd verbreid is en ons doet denken aan het verhaaltje van Polykrates en het vrouwtje van Stavoren.[1]

Op andere wijze gaat men in Pommeren en Mecklenburg te werk bij tering en andere sleepende ziekten. Men roept daartoe de hulp in van een herder (denk aan den botjah angon, § 43!) of eene oude vrouw, die van negen verschillende boomen onder aanroeping der heilige drie-eenheid kleine stukjes afbreekt en deze, onder het prevelen van gebeden en steeds aan den zieke denkende, in een bakje met water werpt. Zie Busch, 172, 173.

De gedachte, die bij dit laatste voorbeeld voorzit, is waarschijnlijk dezelfde als die, welke ten grondslag ligt aan boven beschreven gebruiken: de ziekte doet men op die plantdeelen, bladeren of twijgjes, overgaan en werpt men met die bladeren enz. in het water. In § 48 zagen wij, dat men bij ontsmetting eener loema hasana op Ceram de ziektestof op kĕlapabladeren doet overgaan, welke men vervolgens in de rivier werpt. Iets dergelijks doet men op hetzelfde eiland ter verdrijving van epidemische koortsen en buikziekten: de mauwen slaat dan «alle huizen in de negari met jonge gewijde kĕlapatakken, die daarna in de rivier geworpen worden om naar zee te drijven» (Riedel, 141). Zoo vernemen wij verder, dat op Boeroe de jongelieden, die het pokken-prauwtje in zee moeten brengen, vooraf de omstaanders slaan met natte kĕlapabladeren, welke vervolgens in het prauwtje worden gedaan (Riedel, 26). Daar bladertakken, als bezems gebruikt, het vuil in zich opnemen, is het niet te verwonderen, dat men aan bladertakken en bladeren alleen reeds de eigenschap toekent, ziekten en ander kwaad te absorbeeren en aldus onschadelijk te maken. Zooals de bezem, zijn dan ook de bladeren en bladertakken door hunne hoedanigheid van bezem-materiaal tot amulet geworden. Vooral kĕlapabladeren worden veel als zoodanig gebezigd door ze vóór het huis aan den deurpost op te hangen, enz.

[1] Vergelijk de bezweringsformulieren bij de regenmagie der Javanen in §§ 64 en 96, en vooral bij het begraven van de bouwoffer-amulet, vermeld bij Koesnoen nos. 6 en 45.

De oorsprong van boven medegedeelde magie in Pommeren en Mecklenburg is thans ook verklaard; voor rivier of zee is een bak met water in de plaats gekomen. Zoo'n bak met water, waarin nimbabladeren, ontmoetten wij in § 20 bij pokziekte in Indië; daar is die bak met water en bladeren als geheel blijkbaar tot amulet geworden. In ditzelfde verband moet m. i. ook het gebruik bij pokepidemieën in Indië worden beschouwd, hetwelk Balfour ons s. v. small-pox beschrijft: In saffraankleurige kleedij loopen mannen en vrouwen langs de straten, met drie of vier op elkaar gestapelde potten met water op het hoofd. Deze met saffraan en oker gekleurde potten zijn versierd met guirlandes van bladeren, waartusschen citroentjes hangen. Aldus dansen zij onder begeleiding van een trom en gaan de huizen langs, welker bewoners hun de voeten wasschen en wat geld geven.

§ 68. Waar in de animistische periode ziekten en ander kwaad als booze geesten worden voorgesteld, spreekt het haast van zelf, dat ook deze in bladeren en bladertakken kunnen worden gevangen. Duidelijk wordt het ons thans dan ook, waarom de Olo-Ngadjoe sawang- en andere bladeren gebruiken bij geestverdrijvingen, waarom bladertakken bij shamanistische verrichtingen op Malaka en in de Minahasa zoo'n voorname rol spelen, zie Wilken s. v. «bladeren». Eerst thans is het mij duidelijk geworden, hoe men ertoe kon komen, om geesten in bladeren te vangen. En wie weet, of ten slotte de boomcultus niet in dit verband zijne verklaring moet vinden. Immers de boom wordt vereerd als verblijfplaats van geesten; en waarom geesten gaarne in boomen huizen, behoeft thans wel niet meer uitvoerig betoogd: kan men geesten reeds vangen door het zwaaien met eenige bladertakken, hoeveel te meer zullen er dan niet gevangen worden door de vele steeds bewegende bladertakken aan den boom zelf, vooral door de altijd wuivende palmen, die als het ware steeds vegende levende bezems!

Kunnen geesten eenmaal in bladeren en bladertakken gevangen worden, dan behoeft het ons niet te verwonderen, dat ook de gevluchte ziel van den mensch in blad of bladertak kan worden gelokt, wanneer deze volgens de latere animistische opvatting bij ziekte het lichaam tijdelijk verlaten heeft. Dat men bij het pogen om de ziel te lokken, weleens een boozen geest in de bladeren zou kunnen vangen, of omgekeerd, schijnt uitgesloten, als men bij de handeling het doel slechts goed voor oogen

houdt. Bij den animist komt het veel aan op de intentie; deze is het dikwijls, die in het verwarde en verwarrende mengelmoes van voorstellingen ten slotte eenige orde brengt.

Een interessant voorbeeld van het lokken van de weggeloopen of gestolen ziel in een blad, vinden wij bij Wilken, III 22. Wij lezen nl. daar, dat op de eilanden Loeang en Babar bij ziekten de ziel van den patient onder den vorm van een boomblad in zijn lichaam wordt teruggebracht. De priester, vergezeld van een paar helpers, begeeft zich daartoe naar een wokiorai-boom (Ficus sp.), buiten het dorp. Na door een offermaal onder dien boom de gestolen ziel van de geesten te hebben losgekocht, plukt hij een blad van dien boom en gaat daarmede naar den patient, wien hij dat blad — zijne ziel bevattende — op voorhoofd en borst drukt. In plaats dat de ziekte derhalve met het boomblad wordt weggeworpen, stelt men zich hier voor, dat de geesten patients ziel in het boomblad overbrengen om deze aldus aan den eigenaar terug te geven!

Deze handeling werd Wilken mondeling door Riedel medegedeeld; in diens «Sluik- en kroesharige rassen» heb ik haar evenwel niet kunnen vinden. Wèl wordt in dat werk, blz. 77—78, iets dergelijks uit Ambon en de Oeliase medegedeeld. Om een zieke te genezen, begeeft nl. de tooverdokter aldaar zich naar de plaats, waar de patient ziek is geworden, neemt van onverschillig welken boom een tak, en slaat daarmede links en rechts in het rond als om er iets in op te vangen, onder het roepen van patients naam. Thuis gekomen, slaat hij den zieke met dien tak op hoofd en lichaam, teneinde dezen zijn daarin gevangen soemangan terug te bezorgen.

Het slaan van den patient met een bladertak zal echter oorspronkelijk wel met de bedoeling geschied zijn, om de ziekte weg te bezemen, resp. haar in de bladeren te doen verhuizen. Dit zal ook wel de oorspronkelijke beteekenis zijn geweest van het slaan van den pokpatient in Zuid-Indië met takjes van den nimba-boom, evenals het strooien van nimba-bladeren en het gebruik van een papje ervan de strekking zullen hebben, de ziekte daarin te doen opnemen; zie § 20. Deze bedoeling treedt nog duidelijk te voorschijn in het gebruik op de Babar- en Loeang-Sermata-eilanden om epilepsie te genezen «door het aangezicht der patienten met boomtakjes te slaan en deze, wanneer verondersteld wordt dat de booze geest in een der

bladeren is gevaren, daarna weg te werpen»: Riedel, 357 v. en 327. De verdrijving van den duivel uit het lichaam van den bezetene door dezen met roeden te slaan, is algemeen bekend en als direct voortvloeisel van bovenbedoelde gedachte te beschouwen.

VII.

§ 69. Wanneer de mensch animistisch begint te denken, zich ziekten, kwade en goede invloeden, en wat niet al, als geesten gaat voorstellen, verkrijgen zijne gewoonten en gebruiken eene andere beteekenis, gaat hij ze uit een ander oogpunt beschouwen, zoekt hij er andere motiveeringen voor, totdat ook deze, met die veranderde voorstellingen, langzamerhand eene wijziging ondergaan. Wij hebben dit meermalen, in de vorige § nog, gezien; dit zien wij wederom bij de gebruiken, die strekken om eene epidemie uit een dorp of eene streek te bannen.

Wij weten hoe de vóór-animistische methode is: men brengt de ziektestof, als vuil of hoe dan ook voorgesteld, op verschillende met magische kracht toegeruste voorwerpen of zelfstandigheden over en werpt deze weg, buiten het dorp, liefst in rivier of zee; de ziekte wordt in en mèt die voorwerpen weggedreven. Ook toen men de ziekten als geesten zich ging voorstellen ging dit wel; in de vorige § hebben wij gezien, hoe ook dezen in bladertakken te vangen zijn. Anders werd de voorstelling echter, waar het een epidemie-geest betrof. Zulk een machtigen geest dacht men zich te anthropomorph, dan dat men zich tevreden zou kunnen stellen met de idee, dat hij op eenig willekeurig voorwerp overgebracht zou kunnen worden teneinde hem daarin te kunnen doen absorbeeren. Met een mensch ging dit immers ook niet; ten aanzien van den epidemie-geest moest men dus handelen als men tegenover menschen zou doen, of althans op eene daaraan analoge wijze. Hier kwam nog bij, dat men de ziekte zelve niet in den epidemie-geest direct belichaamd dacht, maar deze veelal als de veroorzaker der ziekte, dus als daarnaast bestaande, werd voorgesteld.

Dit gewijzigde inzicht kwam natuurlijk niet opeens, evenmin als men het beschouwen mag als resultaat van ernstig nadenken. Den ethnoloog behoeft het niet telkens en telkens te worden

herinnerd, dat elke wijziging van voorstellingen en opvattingen, elke vervorming van zeden, gewoonten en gebruiken zeer geleidelijk en onbewust tot stand komt. De dikwijls zeer bizarre vermenging van oude en nieuwe voorstellingen toonen — zoo dit nog noodig ware — zulks ontwijfelbaar aan.

Ook t. a. v. de ziekte-banning zijn de bestaande gebruiken niet direct door nieuwe vervangen, maar hebben de nieuwere opvattingen zich bij die oude gebruiken aangepast. Voor en na bleef men zich van de ziekte ontdoen door het wegwerpen van verschillende voorwerpen, die de ziekte met zich meevoerden; voor en na bleef de voorstelling bestaan, dat die voorwerpen de ziekte vasthielden. Maar men had thans ook met een ziektegeest te maken, waarvan men zich in de eerste plaats moest bevrijden; met den ziekte-, speciaal den epidemieveroorzaker verdween natuurlijk het kwaad van zelf. Daar het niet ging, dien ziektegeest op voorwerpen over te dragen, moest men zich van hem zien meester te maken op andere wijze: men nam hem zelven nu maar dadelijk gevangen en stopte hem in eene kooi, een miniatuurhuisje, eene mand, en zette hem het dorp uit; of wel men plaatste hem op een vlot of in een prauwtje en liet hem de rivier afdrijven of gaf hem aan de golven der zee prijs. In dit opzicht deed men met hem dus hetzelfde, wat men gewoon was met de ziekte-dragende voorwerpen te doen; ja, men deed het een èn het ander, bande den geest en gaf hem die bewuste voorwerpen mede. Tot men ziekte en ziekteveroorzaker vereenzelvigde en tot het inzicht kwam, dat banning van den ziektegeest hetzelfde beteekende als banning der ziekte, toen moest aan die bewuste voorwerpen wel eene andere beteekenis worden toegekend: ze dienden voortaan tot lokmiddel, ze werden den ziektegeest als offergave medegegeven. Hunne functie: vasthouden van de ziekte, bleven zij derhalve behouden; zij vervulden deze voortaan echter op gansch andere wijze dan tevoren. Wanneer wij er op letten, wat al zoo als «offergave» wordt medegegeven, dan kan aan den oorsprong van dit zoogenaamde offer geen twijfel meer bestaan. Wij vinden daaronder in de eerste en voornaamste plaats zaken genoemd, waaraan om verschillende redenen eene magische kracht wordt toegekend, zaken derhalve die bij voorkeur tot afwering van kwaad en tevens tot overdraging daarop van ziekten en ander onheil worden gebezigd. Sirih-pinang ontbreekt zoo goed als nooit,

evenmin zout en tabak; kurkuma en tal van andere magische kruiden worden veelal daaraan toegevoegd. Wel offert men gewoonlijk ook gewone spijs en drank, maar vergeten mag daarbij niet worden, dat ook hieraan magische bedoeling veelal niet vreemd is. Men denke b.v. aan de vereering van de rijst, in het algemeen van het graan en van vruchtpitten, waarin de mysterieuse kiem van ontwikkeling verborgen ligt; vooral vergete men daarbij het bijna nooit ontbrekende ei niet, de belichaming van teelkracht en groeikracht bij uitnemendheid en daarom ook alom als heilbrengend en onheilwerend middel gebruikt. Verwonderen doet het ons dan ook allerminst, indien wij tal van niet-eetbare afweermiddelen mede onder die dusgenaamde offergaven aantreffen, zooals keukenasch, brandende kaarsjes, speeksel, zilvergeld of zilveren ringen, terwijl de «versiering» der offerprauwtjes met kĕlapablad-franjes, kleine vlagjes, bonte lapjes enz., zooals meestal geschiedt, waarlijk niet uitsluitend of in de eerste plaats — zoo al — met deze bedoeling wordt aangebracht.

Enkele dezer magische middelen hebben wij reeds ontmoet, de overige zullen beneden nog nader worden behandeld. Op ééne eigenaardigheid bij deze uitbanning heb ik nog niet gewezen, het eveneens als magische middel te beschouwen meegeven van een levenden haan of van andere dieren, dan wel van poppen. De beteekenis hiervan zullen wij nagaan, na in de volgende §§ eenige feitelijke gegevens van naderbij te hebben bekeken.

§ 70. Het verjagen van den pokgeest geschiedt òf door hem op eene of andere wijze buiten het dorp te bannen, òf door hem in een prauwtje te doen wegdrijven; dit laatste is de meest voorkomende vorm. Verschillende zaken worden daartoe als lokmiddel gebruikt, die meestal worden gequalificeerd als offergaven; een haan, andere dieren of poppen worden veelal medegegeven. Niet steeds blijkt het duidelijk, of wij met een geest te doen hebben, soms wordt uitdrukkelijk slechts van ziektestof gesproken; de bijvoeging van spijzen of dergelijke doet dan toch weer aan een geest denken, waarom deze gevallen dan ook in dit verband worden behandeld. Dat wij ons over vermenging van verschillende opvattingen nooit hebben te verbazen, is boven reeds meer dan eens gezegd.

Allereerst wijs ik op het in § 65 medegedeelde omtrent Ceramlaoet: men veegt al het vuil strandwaarts toe naar de

met vlagjes versierde prauw, waarin allerlei spijzen zijn gedaan; van een epidemie-geest wordt niet gesproken.

Op Wetar gaat men bij de ontsmetting van een huis aldus te werk: Men veegt alles in en onder het huis schoon, verzamelt het vuil in eene mand en legt daar verder een ei, wat rijst, sirih-pinang en tabak bij in, waarna een en ander buiten het dorp aan den voet van een berg wordt geplaatst, onder het prevelen van tot Itoboe hahoei gerichte gebeden; Riedel, 452. Van een ziektegeest wordt ook hier niet gerept, of het moest Itoboe hahoei zijn. Niet zonder eenige moeite vond ik echter op blz. 447, dat dit woord «boschmensch(en)» moet beduiden; aldaar toch wordt o. a. dit eedsformulier opgegeven: «Itobu hahui nok naän goo» = «de boschmenschen zullen u verslinden». Men zal waarschijnlijk deze gedachte aan boven beschreven handeling ten grondslag moeten leggen: de ziekte is ons door de boschmenschen gebracht; wij geven haar hun terug (het vuil) met bijvoeging van zaken, die de ziektestof moeten vasthouden, of wel, die den boschmenschen als offer worden aangeboden, met verzoek van verdere bezoeking verschoond te mogen blijven. In dit geval hebben wij een mooi voorbeeld van den overgang der oorspronkelijke beteekenis dier magische zaken tot die van offer.

Op hetzelfde eiland wordt «om de ziekte te verjagen» eene 5 M. lange prauw door zeven jongelieden in zee gebracht en aan weer en wind prijs gegeven. Hoogst karakteristiek zijn de zaken, die in de prauw worden gelegd: zeven stuks brandhout, zeven bamboeleden met water, zeven kippen-eieren, zeven pakjes rijst, een geroosterde kip, een weinig aarde van de geteisterde negari, zeven sirih- en zeven pinangvruchten, zeven pakjes tabak en zeven bladen van de aikuki. Bovendien wordt de prauw van een wit vlaggetje voorzien, terwijl een kĕlapadop, waarin alle zieken gespuwd hebben, in het midden der prauw geplaatst wordt (Riedel, 452). Men lette hierbij op het heilige getal zeven, het witte vlaggetje, de bijvoeging van aarde en water bij de overige magische ingrediënten van verschillenden aard, en vooral op het bakje met speeksel der zieken.

Ook op Babar wordt, behalve een bakje met keukenasch, een bak met van alle zieken afkomstig speeksel in de prauw geplaatst; verder allerlei ongekookte spijzen als: malindjoe (pitten van Gnetum gnemon), djagoeng, rijst, sirih-pinang,

sagero, alsmede houten beelden, mannen en vrouwen voorstellende (Riedel, 357).

Wat heeft dit speeksel hier te beteekenen? In § 43 leerden wij dit kennen als eene sterk magische zelfstandigheid. Hier moet het echter speciaal speeksel van de aangetasten zijn, en daarom ben ik geneigd, hier mede aan eene analogie-handeling te denken: de zieken ontledigen zich door dit spuwen van de in hen zich bevindende ziektestof. Soortgelijke handeling kunnen wij wellicht zien in het uit ramen en deuren uitspuwen van panglaj-spog in Banten (§ 12), te vergelijken met het wegwerpen van een der haardsteenen, in § 66 i. f. gemeld.

Ook hier wordt een ziektegeest niet genoemd, evenmin onder Ceram, waar het heet, dat men een 1.5 M. lang prauwtje «met allerlei spijzen en daaglijksche benoodigdheden» in zee brengt, «na de ziekte door bezwering erin gelokt te hebben». Riedel 141.

§ 71. Dezelfde schrijver, 393, deelt van de eilanden Leti, Moa en Lakor mede, dat jaarlijks in den kenteringstijd «de smetstoffen en ziekten» uit de negari worden verdreven door middel eener 2 M. lange prauw, waarin elk huisgezin neerlegt: eenig rijst, sirih-pinang, padi, kĕlapa, soekoen of vruchten van de Artocarpus incisa, water, sagero, een kip, twee eieren, en voorts «insecten die de velden verwoesten». Bij het in zee drijven zegt men: «Breng van hier weg allerlei ziekten, breng deze naar andere eilanden, andere landen, verdeel die op plaatsen, die ten oosten, waar de zon opgaat, liggen.» Blijkbaar denkt men daarbij aan een geest als ziekteveroorzaker, dien men mèt de ziekte verdrijft en wien men verzoekt, de ziekten te verspreiden in het oosten, wellicht hierbij doelende op de magische kracht der opkomende zon. Op Timor werpt men de steenen juist naar het westen, zooals wij in § 66 zagen.

Het merkwaardigste bij deze magische handeling zijn echter de «insecten die de velden verwoesten». Jammer, dat zij niet nader gespecificeerd zijn! Wij hebben natuurlijk aan verschillende walang-soorten te denken. Herinneren wij ons de magische beteekenis der sprinkhanen (zie §§ 35—37), dan kunnen wij ook dit onderdeel dezer magie begrijpen, vooral, waar de opgaande zon erbij te pas wordt gebracht. Het is het eenige geval, waar wij van deze insecten in dit verband melding vinden gemaakt, maar dit geval is dan ook zeer interessant. Deze magische diertjes zullen in de eerste plaats tot neutraliseering van de

ziekten moeten dienst doen. Daardoor zijn zij tevens aangewezen om die ziekten in zich op te nemen (verg. § 66), en van deze opvatting tot die, dat de ziekten daarin belichaamd zijn, kost het slechts éène stap, die te gemakkelijker te doen is, waar het hier schadelijke insecten betreft. Ook is het mogelijk, dat zij als de veroorzakers van ziekten worden beschouwd en het bezweringsformulier dus tot hèn gericht is. Eene duidelijke voorstelling omtrent de beteekenis eener magische handeling ontbreekt echter meestal, en waarschijnlijk ook hier.

In § 18 deelden wij eene aan het bovenstaande analoge handeling mede van de Jabim, inzooverre men ook daar een ziektegeest, den pokgeest in eene prauw lokt door wat taro, met verzoek, «het ding» naar een ander dorp te brengen. Als eigenaardige bijzonderheid vinden wij daarbij vermeld, dat men zich vooraf de handen aan het prauwtje afveegt. De oorspronkelijke gedachte komt hierbij nog duidelijk te voorschijn: men wil blijkbaar de smetstof van zich afwrijven door deze aan het prauwtje mede te deelen. Ditzelfde nu valt van dergelijke ziekteverdrijving op de Watoebela-eilanden op te merken. Want als men daar het prauwtje met offergaven laat wegdrijven en daarbij zegt: «Heer ziekte, aan wal hebt gij thans geen woning meer (lett. de woning is tot stof veranderd); vertrek van hier naar een rustiger of beter oord»; welke andere gedachte zou dan achter deze woorden gezocht kunnen worden als deze, dat «heer ziekte» thans in die offergaven zich bevindt? Deze komen met de elders genoemde in aard vrijwel overeen: zes pisang-vruchten, een handvol djagong, een handvol katjang, een handvol pitten van Gnetum gnemon, zeven gajang-vruchten (Inocarpus edulis), een drogen sago-koek, een vrucht van de Artocarpus incisa, een kaladi, een oebi, een batata, een visch, sirih-pinang; zie Riedel 210.

§ 72. Soms wordt de ziektegeest in een ander voorwerp gevangen en daarmede verwijderd. Zoo bij de Maleiers op Malaka, waar hij door den pawang in een van palmblad vervaardigd miniatuurhuisje wordt gebannen, hetwelk men vervolgens, van verschillende offerspijzen voorzien, de rivier doet afdrijven: Wilken, III 385, naar Maxwell; zie t. a. p. ook verdere literatuur. Annandale, bij Kleiweg de Zwaan, 256, geciteerd, maakt van dergelijk gebruik bij de Patani van Malaka gewag. «Models of fruit, birds, fish and prawns», zoo zegt deze schrijver, «ingeniously

plasted out of strips of palmleaf, are often suspended within to give the hall a festive appearance, similar objects being frequently hung up in a room, in which spirits are being conjured, in order to make them think, that they are summoned to a pleasure garden.» De door mij gespatieerde woorden bewijzen m. i., dat ook deze voorwerpen dienen, om de ziekte in zich op te nemen; het door Annandale aangegeven motief is al zéér onwaarschijnlijk.

Op de Nicobaren volgt men eene meer ingewikkelde methode om den ziektegeest, iwi, te vangen en te bannen. Men richt daartoe een groot shamanen-feest aan, waarbij zwijnevleesch gegeten wordt en de vrouwen, onder luid geween, hare «Geräthe» (potten en pannen?) en spijzen offeren door alles te vernielen en vóór het huis onder bereik van den vloed te brengen. Indien wij onder «Geräthe» inderdaad potten en pannen mogen verstaan, zoo zouden wij hierdoor aan de scherven herinnerd worden, waarvan in § 66 sprake was. — De Shamanen, het gezicht met zwijnebloed besmeerd, het lichaam beölied, trachten zoowel door vleien als door schelden en bedreigingen den iwi te vangen, wenden zelfs een verwoed gevecht met hem voor. Ten slotte wordt hij gevangen en in een geestenkorf gedaan, om vervolgens op een soort vlot of in een prauwtje in zee gedreven te worden: Svoboda, in Int. Archiv f. Ethn. VI 10—11.

De beschrijvingen van vlot, prauwtje en korf, door teekeningen verduidelijkt, zijn in menig opzicht van belang. Een door Roepstorff beschreven korf bevatte een kokosnoot, groene bladeren en hoendervederen; deze laatste waren afkomstig van geofferde hoenders, met welker bloed Shamaan, zieke en familieleden waren besmeerd. Het vlot was met guirlanden van rotanblaren behangen, alsmede met een vlagje; een verhoogd stellaadje dient om de offergaven daarop te plaatsen; het daar bedoeld exemplaar vertoonde sporen van vuur, en bevatte nog een stuk areca-bast met zand. Het geestenprauwtje is druk versierd met een aantal roode, witte en blauwe vlagjes. Zie Svoboda, 11—12. Wij herkennen in deze beschrijving vele elementen die wij in de voorgaande gevallen reeds hebben ontmoet.

[Overal trouwens waar dit gebruik heerscht, liggen ongeveer dezelfde beschouwingen daaraan ten grondslag. En dit gebruik is werkelijk zeer verspreid. Curiositeitshalve citeer ik hier eenige regels uit de Makassaarsche Courant van 30 Dec. 1910, die

mij toevallig onder de oogen kwamen; zij doelen op de cholera die zich toen aldaar voordeed: «De Chineezen willen op hùn manier een eind aan de ziekte maken. Ze hebben om te beginnen al een boomstam met een gele vlag aan den ingang van de Pier geplant ter afwering der booze gasten. Voorts hebben ze aan het hoofd van pl. bestuur vergunning verzocht — welke hun bereidwillig is verleend — om een groote wangkang van papier op stapel te mogen zetten in de Tempelstraat. Als dit vaartuig gereed is zal het naar zee gedragen en van provisie voorzien worden en vervolgens zal het aan de golven prijsgegeven worden».

Bij de Tobeloreezen werd vroeger eene bezwering toegepast, welke eenigszins aan die der Nicobaren doet denken. Daar kwamen bij eene epidemie «alle toovenaars bij elkaar in de groote sibua (dorpstempel) van Sibua-lamo (een der 5 Tobelosche stamdorpen) en dan gingen ze met velen tegelijk tooveren, één dag en één nacht, totdat ze den ziektegeest (bij pokken den Djōu) te pakken hadden en werd hij op een prauwtje zee in gestuurd». Hueting in eene noot bij Van Baarda, 70.]

De oorsprong van den geestenkorf is niet ver te zoeken; men vergelijke hiermede slechts de mand, waarin op Wetar de smetstof in den vorm van «vuil» wordt gedaan, § 70, om onmiddellijk hierin het prototype van den Nicobaarschen korf en waarschijnlijk ook van het Malakasche geestenhuisje te herkennen. Men lette er vooral op, wat in dien korf wordt gedaan: een kokosnoot, de kiem van ontwikkeling in zich bevattend; bladeren, aan den bezem herinnerend; vederen van het geofferde hoen! altemaal zaken, die in hooge mate de geschiktheid bezitten, smetstoffen in zich op te nemen en vast te houden!

§ 73. Het geofferde hoen brengt ons van zelf op een nieuw tot nog toe onbesproken element in de ziekte-bannings-magie. Wij merkten boven reeds op, dat den ziektegeest dikwijls een levend hoen wordt medegegeven. Dit treffen wij vooreerst bij de Atjèhers aan, wanneer zij eene kleine, van pinang-bladscheede vervaardige, lantjang tot wegdrijving van een ziektegeest in rivier of zee loslaten. Behalve van het levende hoen voorziet men de lantjang van de volgende zaken: zoetigheden, sirih, twee rauwe eieren, gekookte kleefrijst, bloemen en een stuk wit katoen. Van de zoetigheden moet de patient vooraf een weinig eten, terwijl de overige zaken door eene geneesmeesteres,

onder plechtige telling tot toedjōōōh, zeven maal over zijn hoofd heen en weer bewogen worden, alvorens men ze in de lantjang doet. (Zie Snouck Hurgronje, I 461 v.). Aan laatstvermelde bijzonderheid kan men wederom de oorspronkelijke, en waarschijnlijk ook thans in gewijzigde opvatting nog aanwezige, bedoeling herkennen: de ziekte in die zaken te doen overgaan en mèt die zaken te verwijderen.

Die bedoeling blijkt nog duidelijker op Ambon en de Oeliase. In eene kleine prauw van gaba-gaba plaatst men een witten schotel met kom, waarin tien stukken zilver, voorts een stuk wit lijnwaad, een onbepaald aantal brandende kaarsen en een witten haan, en laat alles in zee wegdrijven. Vóór het wegbrengen echter — en deze bijzonderheid is van zeer veel belang — moet men met den haan het geheele lichaam van den zieke bestrijken, «opdat de sawano uit het lichaam vluchte", heet het bij Riedel, 78. Onder sawano nu wordt volgens schrijver verstaan, t. a. p.: «het fluidum, dat als het ware vormt de atmosfeer der nita of booze geesten niet alleen, maar ook van andere levende of als levend gedachte voorwerpen, die de suwangan, ook wel tounu, van den mensch, door daarmede in aanraking te komen, als het ware inficieert en bijgevolg een ziektetoestand veroorzaakt . . . Het woord sawano beteekent aanhangsel, toegift». Het is niet moeilijk, in de «sawano» de prae-animistische ziektestof te herkennen; de letterlijke beteekenis wijst daar trouwens op. Eene t. z. p. te vinden andere methode van genezing versterkt mij in deze opvatting. Men neemt daartoe nl. ook wel eene peperkorrel te baat, welke met kracht op verschillende plaatsen van patients lichaam wordt gedrukt om de sawano daarin te doen varen, waarna zij in een bamboekoker gedaan en daarmede weggeworpen wordt. Wanneer wij weten — zooals beneden nader zal blijken — dat peper een veelvuldig gebruikt afweermiddel is, en wij ons de redeneering, in § 66 bedoeld, daarbij herinneren, zoo is elke twijfel aan de oorspronkelijke beteekenis der sawano m. i. geheel uitgesloten.

§ 74. Hoogst merkwaardig is de verdrijving van pokken en andere epidemieën op Boeroe, waarbij wij mede den levenden haan aantreffen. De 6 M. lange prauw wordt van vlaggen, gewoonlijk nederlandsche, voorzien. Hierover handelden wij reeds in § 57; men vergelijke nog de roode, witte en blauwe vlagjes, waarmede men op de Nicobaren het offerprauwtje versiert,

§ 72. De rand der prauw wordt verder met jonge kĕlapa-bladeren versierd, en in de prauw legt men een mat, waarop een stuk wit lijnwaad. Verder worden daarin nog geplaatst: een gebraden kip, een varkens- en een hertenkop, een buideldier, een en ander geroosterd, gekookte en gepofte visch, zeven kippen, zeven Megapodius rubripes-eieren, een bord met gekookte rijst, een met gekookte gierst, een met gekookte patatas en kasbi (Janipha manihot), twee djagong- en suikerrietplantjes, een pisangboom, een katjang tanah-plant (Arachis hypogaea) met bladeren en wortelen, een Citrullus edulis-vrucht, een jonge kĕlapa-noot, een vrucht van verschillende pisangsoorten, een schotel met sago-pap, een bamboe met sagero, een kopje met kĕlapa-olie, eindelijk een schotel met sirih-pinang en tabak. Een nacht en een dag wordt er vervolgens in de nabijheid dier prauw op trom en gong geslagen, waarbij de bewoners allerlei sprongen doen om den boozen geest daarin te drijven. Den volgenden morgen worden tien krachtige jongelieden uitgezocht, die met rotan-, kĕlapa-, en arèn-takken, in een aarden vat met water gedoopt, op de aanwezigen slaan; daarna springende naar het strand gaan, waar zij de takken in de prauw leggen alsmede daarin een levenden haan vastbinden; om haar vervolgens, in eene andere prauw gezeten, in zee te sleepen en daar los te laten. Daarbij wordt door een der jongelieden gezegd: «Heer grootvader pokken, ga maar weg, ga goedschiks weg, ga een ander land bezoeken: wij hebben uwe spijzen voor de reis gereed gelegd, wij hebben thans niets meer te geven». Na terugkeer gaan mannen, vrouwen en kinderen gezamenlijk in zee baden «opdat de ziekte hen niet weer treffe». (Riedel 25—26).

Ook hier zien wij dus gedachten van verschillende periodes vermengd: het slaan met de bladeren, het baden uit de praeanimistische, het lokken van den pokgeest door «offergaven» uit de animistische. Wat den haan betreft, deze moet ervoor zorgen, dat «heer grootvader pokken» «de jonge mannen onder het roeien niet kwalijk bejegene». In mijn pokopstel trok ik de juistheid van deze aan ons haantje toegedachte functie in twijfel; thans ben ik echter van meening, dat daarin zelfs de meest oorspronkelijke beteekenis van de rol, welke dit dier bij deze magische handeling vervult, verborgen ligt.

Het meegeven van een levenden haan in eene met levensmiddelen beladen prauw, waarmede de ziektegeest wordt weg-

gedreven, komt ook bij de Galelareezen voor: Van Baarda, die dit mededeelt, 67—68, voegt hieraan echter geene bijzonderheden toe.

§ 75. Eenige keeren vinden wij de mededeeling, dat poppen van menschen mede in de offerprauw worden geplaatst. Wij ontmoetten hiervan reeds een voorbeeld in § 70 bij de ziekteverdrijving op Babar.

Hetzelfde wordt ons door Riedel, 266, bericht van de Aroe-eilanden. Daar laat men bij koorts- en buikziekte-epidemieën eene prauw van 2 M. lengte wegdrijven, waarin eenige gaba-gaba poppen, de zieken voorstellende, zijn gedaan, een daldala, eenige zilveren ringen, zoomede van elk huisgezin een bord met sirih-pinang, tabak, sago en arak, daarbij zeggende: «Geest die boven en beneden zijt, beheerscheres der zee, wij hebben geld en spijzen geofferd; laat de ziekte van de negari vertrekken». Uit deze formule blijkt, dat men zich van de magische kracht der medegegeven zaken niet meer bewust is; deze bezitten vooral de zilveren ringen, vooreerst omdat ze van metaal zijn — waarover later meer —, dan, omdat het ringen zijn (verg. § 61 en verder Busch, het laatste hoofdstuk, «Der Ring im Glauben und der Sage des Volkes.»). De poppen hebben hier de beteekenis van zgn. wisselpoppen, ze stellen de zieken voor, en dienen blijkbaar, om den ziektegeest in den waan te brengen, dat hij de zieken meekrijgt.

Dezelfde opvatting heerscht op de Loeang-Sermata-eilanden. Men maakt aldaar eene prauw van 1 M. lengte en plaatst daarin twintig tot dertig beelden van menschen, de zieken voorstellende. Vervolgens slacht men een aantal kippen om de levers te raadplegen, of de tijd gunstig is om de ziekte te verdrijven. Zoo ja, dan worden al de geslachte kippen in de prauw gedaan, welke in zee wordt losgelaten. De beteekenis der geslachte kippen zullen wij beneden nagaan.

Op de Tanimbar- en Timorlaoet-eilanden wordt slechts één pop in de prauw medegegeven. Hierbij schijnt evenwel dezelfde bedoeling voor te zitten als boven vermeld; althans meen ik dit te moeten opmaken uit de volgende woorden van Riedel, 304: «Om de kwade geesten, die eene ziekte hebben veroorzaakt, te misleiden en dusdoende te doen verhuizen, wordt een kleine prauw, boo, vervaardigd met al de benoodigdheden voor eene verre reis erin, waarin ook het beeld van een

mensch wordt nedergelegd». Bij het in zee drijven zingt men: «O ziekte vertrek van hier, keer terug, wat doet gij hier in dit arme land». Drie dagen daarna wordt een varken aan Dudilaa, «oude heer», geofferd.

Misleiding van den ziekte-geest schijnt dus het tegenwoordig motief voor het meegeven dier poppen te zijn; het oorspronkelijke is dit zeer zeker niet. Vooral waar, als in het laatste voorbeeld, slechts één pop wordt medegegeven, kost het ook thans nog eenige moeite, aan misleiding te denken. Ik houd het er dan ook voor, dat de oorsprong van dit element in de wegdrijvingsmagie elders te zoeken is. De pop is m. i. in de plaats gekomen van een mensch, op wien, als op eene soort zondebok, alle smetstoffen geladen worden en die aldus de ziekte met zich meeneemt; de zondebok-gedachte heeft later plaats gemaakt voor die van het zoen-offer.

In het vroeger op Atjèh bestaand gebruik van het bòïh lantjang, het «loslaten van een lantjang», door dr. Snouck Hurgronje in deel I, 462 van zijn «Atjèhers» beschreven, treedt deze gedachte nog ondubbelzinnig aan den dag. «Wanneer echter eene algemeene ziekte in het land heerschte», zoo lezen wij nl. daar, «werd van wege den Soeltan eene groote lantjang van hout of bamboe gebouwd en met gekookte rijst en vleesch voorzien. Hierin werd dan tevens, in schijn althans, een mensch aan de zee geofferd. Een arme drommel, die voor eenige dollars de rol van zoenoffer wilde spelen, moest natuurlijk in dit vaartuig de Atjèh-rivier af- en eigenlijk de koeala uitdrijven. De man steeg echter bij de monding der rivier weder aan wal en liet den strijd met de baren aan het vleesch en de rijst over».

§ 76. Hoewel de verdrijving der ziekte of van den ziekte-geest in de meeste gevallen door wegdrijving op vlot of prauw in rivier of zee plaats heeft — oorspronkelijk door wegwerping der voorwerpen, waarop de ziekte is overgebracht, in het water; zie §§ 66—68 — zoo komt het eenvoudig wegbannen buiten het dorp toch ook veel voor. Wij zagen dit in Midden-Timor gebeuren, zoo ook op Wetar; bij het wegwerpen van de peperkorrel op Ambon is het niet anders; zie §§ 66, 70, 73. Waar men animistisch denkt en aan een ziekte-geest gelooft, vindt men het gewoonlijk veiliger, hem de rivier af en de zee in te drijven. In vele gevallen echter vinden wij eene eigenaardige vermenging van gedachten; een gevolg hiervan, dat analogie-

handelingen in de voorstelling der primitieven langzamerhand het karakter aannemen van magische handelingen (§ 33), de oorspronkelijke functies van verschillende voorwerpen allengs in magische overgaan, deze m. a. w. tot amulet worden vervormd, zooals wij dit o. a. van den bezem hebben gezien. Het spreekt van zelf, dat de offerprauw-gedachte slechts kan ontstaan bij die volken, die aan of dicht bij eene rivier, een meer, of de zee wonen; dit is echter in de meeste gevallen zoo, daar men zich liefst op die plaatsen nederzet.

Van de Kei-eilanden wordt niet gemeld, dat men zich door eene offerprauw van den ziekte-geest bevrijdt; wel vreemd, daar de Keiëes een eerste zeevaarder is. Ter verdrijving van den epidemie-geest gaat men echter aldus te werk: Men richt aan het strand een stellaadje op en plaatst daarop allerlei spijzen en dranken. Nadat nu de metoedoeaan (een afstammeling van den dorpsstichter, priester) «in tegenwoordigheid der bevolking zijne verwenschingen heeft uitgesproken, begeeft zij zich hard loopende gelijk vluchtenden naar de negari in hare woningen terug»; zie Riedel 239. Eigenaardig is de combinatie van verwenschingen en offergaven; wèl een bewijs, dat die offergaven oorspronkelijk, en waarschijnlijk ook nog in de voorstelling der huidige Keiëezen, moeten dienen om de ziekte in zich op te nemen. Hoewel geen offervaartuig gebruikt wordt, blijkt uit het feit, dat men het stellaadje aan het strand opricht, de duidelijke bedoeling, om den ziekte-geest aan de zee toe te vertrouwen. Wellicht kunnen wij het stellaadje als survival van een vlot beschouwen.

[Vriendelijker gaan, volgens Abbott, 237, de macedonische Boelgaren bij de verdrijving van den pokgeest — die bij hen hoog vereerd wordt, zooals wij weten — te werk. Als de pokgodin de geteisterde streek wenscht te verlaten, deelt zij zulks aan iemand in den droom mede, daarbij de plaats aanwijzende, waar zij wenscht te worden uitgeleid. De bewuste persoon neemt dan met honing besmeerd brood, zout en een fleschje wijn, en laat een en ander op de aangeduide plek, vóór zonsopgang, achter. De epidemie wordt dan geacht die persoon gevolgd te zijn, en verdwijnt aldus uit de streek. Men lette hierbij vooral op de magische ingrediënten honig en zout; ook het brood (koren, graan) heeft magische beteekenis, evenzoo de wijn; vergelijk daaromtrent Abbott s. v. «bread» en «wine».]

De op de Aroe-eilanden gevolgde methode, om speciaal eene pok-epidemie te verdrijven, doet eveneens aan de prauw-magie — welke men ook dáár kent, zie § 75 — denken. Men offert dan, zooals het bij Riedel 266 heet, olifantstanden (denk aan de tand-amulet van sterke dieren! zie Wilken s. v.), gongs, goud zilver (metalen!) aan Djaboelara, den zon-geest, Taidoeë, den geest der zee, en aan de beschermgeesten der negari. Het voor laatstgenoemden bestemde wordt op de gewone offerplaatsen neergelegd; het aandeel van den zon-geest plaatst men buiten de negari, dat van den zee-geest op een zandbank. Het prijsgeven op een vlot of eene prauw aan de zee is hier dus vervangen door een offer aan den zee-geest, die trouwens bij de prauw-magie mede wordt aangeroepen; ook de Atjèhers — zie vorige § — spreken van een offer aan de zee bij het bòïh lantjang! Het offeren aan den zon-geest daarentegen is waarschijnlijk direct af te leiden uit het vroeger gebruik om de ziektekiemen-bevattende voorwerpen naar het westen of oosten weg te werpen, ten einde de magische kracht der opgaande of dalende zon ter vernietiging der ziekte aan te wenden; verg. §§ 66 en 71. Dat de beschermgeesten der negari hierbij niet worden vergeten, is begrijpelijk; in Indië zagen wij, § 20, worden deze geesten met den pokgeest vereenzelvigd. Karakteristiek is het planten van een staak met een wit vlaggetje bij de verschillende offerplaatsen.

§ 77. Naast de in § 74 beschreven prauw-loslating past men op Boeroe bij pokziekte nog de volgende methode toe: Ongeveer twintig mannen en vrouwen verbranden in de nabijheid van patients huis eenige bladeren van bepaalde boomsoorten (verg. § 68), welke daarna met atap worden gedekt. Op deze atap legt men daarna eenige gierst, patatas, een gedroogd buideldier, een stuk varkensvleesch, eenige visch, sagero, arak, sirih-pinang, tabak en een levenden haan. Men zegt dan: «Voorouders, hier hebt ge een doelang (houten bak) met spijzen; wij hebben u wellicht vergeten en daarom zijt gij vertoornd en hebt gij hem ziek gemaakt; wij vragen vergiffenis, hier hebt gij eenige spijzen; wanneer dit genoeg is, laat de ziekte van hem voorbijgaan en maakt zijn lichaam weder als naar gewoonte». Zij begeven zich daarna naar de offerplaats van den zieke en steken aldaar eenige lansen, met de punt naar boven, in den grond. Zie Riedel, 26.

Zooals men ziet, heeft men ook hier van de oorspronkelijke bedoeling der «offergaven» geen begrip meer; toch is die uit den aard daarvan gemakkelijk na te gaan. De magische beteekenis van gierst en in het algemeen van graan stipten wij boven meermalen aan; zoo ook die van verschillende min of meer prikkelende genotmiddelen: sirih, tabak, arak, sagero; het varken is algemeen vereerd — men denke aan zijne afkomst van het sterke zwijn, aan het gelukszwijntje, aan den spaarpot in varkensgedaante, de «tjèllèngan», van hard gebakken aarde gemaakt! —; het buideldier ten slotte zal zijne magische beteekenis wel te danken hebben aan zijne, op zoo eigenaardige wijze zichtbare vruchtbaarheid. Van dit alles geeft men zich blijkbaar geen rekenschap meer; men beschouwt de pokken als gevolg van den toorn der voorouderen-geesten, omdat zij niet genoeg spijsoffers ontvingen, en offeren nu deze magische zaken, om het weer goed te maken. En de bladeren? en de lanspunten? Ook daar zullen zij de oorspronkelijke beteekenis niet van weten op te geven, meen ik. Des te eigenaardiger, dat het bewustzijn der m. i. oorspronkelijke bedoeling van den levenden haan bij hen nog wordt aangetroffen. Die haan wordt nl. losgelaten en mag niet geslacht worden. «De booze geest of oorzaak der ziekte moet door hem worden geïntimideerd», zoo lezen wij t. a. p.; in prae-animistische taal uitgedrukt, beteekent dit: de haan moet door zijne magische kracht het kwaad weren. Over dit punt zal aanstonds nader gehandeld worden; men vergelijke hiermede de opvatting van de beteekenis van ons haantje bij de prauw-magie op hetzelfde eiland, in § 74 beschreven.

Evenals bij die handeling, is ook hier een eigenaardig mengelmoes van gedachten te constateeren: het prae-animistische wegbranden der ziekte, in de bladeren overgebracht; de magische voorwerpen tot offers voor de voorouderengeesten vervormd; dezen als veroorzakers der ziekte gedacht, omdat zij worden verwaarloosd; de haan ten slotte ter intimideering van den «boozen geest», die (mèt de voorouders?) de pokken veroorzaakt!

Van het prauwtje, of de zee waaraan de ziekte wordt prijsgegeven, bevat de laatstbedoelde handeling geen spoor meer. Anders is dit op Atjèh, wanneer men de miniatuur-lantjang, in § 73 beschreven, niet in de rivier loslaat, maar op de sawah, liefst op een drie- of viersprong (simpang lhèë of

peuët), deponeert; zie Snouck Hurgronje, I 461 v. Het schuitje heeft op dien viersprong niets als zoodanig te beteekenen; het is daarbij geheel tot symbool geworden: men kan zich blijkbaar geen «offergave» aan den ziektegeest voorstellen zonder prauwtje. Plaatste men alles nu nog in een mandje, zoo zou het schuitje mede tot «offergave» gemetamorpheerd zijn. Dit trof ik nergens aan. Wel daarentegen eene zeer typische vervorming tot amulet. Deze vindt men nl. in het miniatuur-prauwtje, dat de scheepskapitein Jacobsen, verzamelaar van ethnographica, indertijd voor het Berlijnsch ethnographisch museum uit West-Allor heeft medegebracht, en waarvan Bartels eene afbeelding geeft op blz. 257 van zijn werk. Het prauwtje, waarin met zwaard en schild bewapende houten poppetjes zijn geplaatst, was ergens in het huis van een inlander opgesteld, ter wering van ziekten en andere onheilen. De voorstelling, dat men zich van den ziekte-demon kan bevrijden door hem in een prauwtje met wisselpopjes te doen wegdrijven, was hier derhalve overgegaan in die, dat een «prauwtje met poppetjes» onheilen kan afweren. In het voorwerp zelf had men dus de magische werking overgebracht, welke tevoren in de handeling lag opgesloten; de vroeger als repressief gedachte werking was in eene preventieve overgegaan, het scheepje van passief tot actief medium verheven, m. a. w. tot amulet. Dat de wisselpopjes toen ook tot demonen-werende soldaatjes zijn gemetamorpheerd, was haast eene noodwendige consequentie dezer gedachte-evolutie.

VIII.

§ 78. In dit hoofdstuk zal ik trachten, enkele der in het vorige verzamelde gegevens nader te verklaren. Daartoe breng ik nogmaals in herinnering, hoe de primitieve mensch de opvatting huldigt, dat ziekten en ander kwaad van den mensch kan worden overgedragen op zaken, en daarvoor juist die zaken de meeste geschiktheid bezitten, welke de kracht hebben om diezelfde ziekten enz. af te weren (§ 66); terwijl anderzijds de aan sommige zaken toegedachte functie, om ziekten enz. te verdrijven, daaraan die absorbeerende eigenschap heeft toegekend, en aldus langs een omweg ze tot afweermiddelen heeft gemaakt, zooals met bezems, boombladeren en scheepjes het geval is.

Hoe hebben wij nu het gebruik, om een levend hoen aan den ziektegeest mede te geven, te verklaren? M. i. moeten wij daarbij uitgaan van de magische kracht, welke aan den haan wordt toegekend en die wij in § 45 in verband met § 35 hebben getracht af te leiden uit de primitieve opvatting, dat dit dier de zon doet opgaan, dus warmte en kracht produceert, dus magischen invloed uitoefent, wat steeds zoowel ten goede als ten kwade kan geschieden.

[Wie het geloof der inlanders aan de magische kracht van den haan, en in het algemeen van hoenders, wenscht te leeren kennen, raad ik de lezing aan van J. Kreemer's aardig opstel: «De Javaan en zijne hoenders». «Volgens het zeggen der inlanders konden de dieren in vroeger tijd spreken, en hadden zij, met name de vogels, hart voor der menschen belangen», zoo haalt Kreemer uit de Radja Pirangon aan. En zoo is het. De vogels, en speciaal de hoenders, waren en zijn dan ook de orakeldieren bij uitnemendheid. Wie weet niet, hoe de oude Romeinen met hoenders wichelden en uit hun al dan niet gulzig eten goede of kwade omina afleidden; hoe hunne veldheeren later deze divinatie wisten te beïnvloeden door de te velde medegebrachte hoenders vooraf honger te doen lijden of overvloedig te voeren, al naar gelang het in hun kraam te pas kwam, door deze dieren te doen uitmaken of er gestreden zou worden of niet? Het is hier niet de plaats, om de menigvuldige uitingen van het geloof aan de wonder-eigenschappen van het hoen te behandelen; voor onzen Indischen Archipel verwijs ik daartoe, behalve naar Kreemer's opstel, naar de plaatsen uit Wilken's verspreide geschriften, in het register aangegeven onder «kip»; voor de oudheid naar Hehn, 321—335; zie verder nog Sloet, De dieren, 240—263.]

In het vorige hoofdstuk heb ik reeds met een enkel woord gezegd, wat m. i. de oorspronkelijke bedoeling is geweest van den levenden haan, meestal een witten, bij de ziekte-banning. De warmte-produceerende kracht van zijn gekraai maakt den haan bij uitnemendheid geschikt, om ziekten en andere onheilen te verdrijven, althans een tegenwerkenden invloed daartegenover te vormen. Deze oorspronkelijke gedachte nu vonden wij nog op Boeroe uitgedrukt, al is het dan ook in eigenaardigen vorm: eenmaal, waar gemeld werd, dat de haan ervoor te zorgen heeft, de jongelieden, die de offerprauw in zee moeten brengen,

tegen «kwade bejegening» van den kant van grootvader-pokken te beschermen; andermaal, waar hem de taak werd toebedeeld, den boozen ziektegeest te «intimideeren»; zie §§ 74 en 77.

Van het hoogste belang is het in dit verband, dat men op Leti, Moa en Lakor «schadelijke insecten» in het vaartuig plaatst. Immers, aan deze dieren wordt — zie § 35 — om gelijke reden gelijksoortige magische kracht toegekend als aan den haan. Het past dan ook geheel in dezen gedachtenkring, indien bij de prauw-magie zoowel op deze eilanden als op Aroe de machtige tusschenkomst der zon wordt ingeroepen; §§ 71, 76. Haan, sprinkhaan en zon behooren tot hetzelfde magische systeem, hetwelk Preusz ons zoo mooi heeft uiteengezet, verg. §§ 35—37.

De magische kracht van den haan blijkt nog duidelijk uit verschillende gebruiken der Javanen, waarbij dit dier tot sarat wordt gebezigd. Zoo bv. nemen rotan-zoekers een haan mede; zoodra zij de begeerde soort, pĕndjatos ajam, hebben aangetroffen, richten zij aldaar een nachtverblijf op, waar zij den medegenomen haan een plaatsje inruimen. «De bedoeling hierbij is, dat de haan kraaie als antwoord op het kloeroek (kukeleku) van de begeerde rotan. Dat toch merken zij aan als bewijs dat er veel pĕndjalin pèlèt is»; aldus Kreemer t. a. p. 217. (Pĕndjalin n., pĕndjatos k. = rotan; pĕndjalin pèlèt = gevlamde rotan). De oorspronkelijke bedoeling is natuurlijk eene andere: het sterk maken van de rotan door het gekraai bij zonsopgang. Eene andere magie is deze: na den aanplant slacht de landbouwer een wit hoen in eene opening der sawah-dijkjes om het dier op een gewijden maaltijd te eten, opdat het gewas voorspoedig gedije. Om rijstziekte te bezweren baadt hij op een djoemoeah-manis — eenen bijzonderen Vrijdag — een witte tjĕmårå (hoen met opstaande veeren) in eene opening der dijkjes en loopt er drie maal zijne sawah mee rond; dit doet hij drie maals daags: Kreemer 219. Het dijkje speelt eene belangrijke rol bij bezweringen, wellicht om zijn naam: toelaqan van toelaq = afweren; in § 42 was ook sprake van de bezweringsformule toelaq-tanggoel (tanggoel = sawahdijkje; toelaq heeft mede de beteekenis van bezweren, onheil afweren). Een wit-zwart hoen wordt vooral als met magische kracht begiftigd beschouwd en ook toelaq genoemd; meer gezocht nog is de toelaq-waliq (met opstaande veeren), het meest de

toelaq-waliq-soempah, zwart met witten staart en over den rug gekrulde veeren: «dieren weert zij af en tegen schier alle ongesteldheden bleek zij een afdoend geneesmiddel»; zie Kreemer 218.

§ 79. De in het begin der vorige § in herinnering gebrachte redeneering der primitieven volgende, trekken wij gemakkelijk de conclusie, dat de haan of het hoen in het algemeen door zijne magische kracht als van zelf er toe voorbeschikt moet zijn, om de rol van «zondebok» op zich te nemen. En ook deze gedachte hebben wij inderdaad reeds tweemaal ontmoet: eens bij de Amboneezen, die met den haan het lichaam van den zieke bestrijken, alvorens het dier in de prauw te plaatsen; eens bij de Atjèhers, die het bewuste hoen vooraf zeven maal over het hoofd van den patient heen en weer doen zwaaien: zie § 73.

Eene eigenaardige divinatie op Java staat hiermede in direct verband: Een zieke brengt den doekoen een witten haan, die in een kooi wordt gezet. «Op een goeden dag reikt hij zijn patient met een vervaarlijken schreeuw diens haan over. Schrikt de sawoeng (haan) van deze vreemde manoeuvre, zoodat hij opeens wegvliegt, dan is dat een goed teeken, daar de vluchteling meteen de krankheid van zijn eigenaar heeft meegenomen. Blijft de haan echter maar leukweg waar hij is, dan is de kans op beterschap verkeken.» Kreemer 219.

Naast de amulet-functie kreeg de levende haan derhalve beteekenis van «overnemer van ziekten»; en evenals de zaken, waarop oorspronkelijk de ziekte mede werd overgedragen, werd ook de haan weldra als offer beschouwd. Het betrof hier echter een offer van bijzonderen aard en het werd daarom op bijzondere wijze gebracht. Want terwijl bij offers, die dienen om de geesten gunstig te stemmen, de offerdieren geslacht en met de overige spijzen en dranken door de offeraars genuttigd werden, blijven ons haantje en de andere bij hem behoorende zaken intact, worden zij aan weer en wind, meestal in een prauwtje aan de zee prijsgegeven. Deze eigenaardigheid drukt op de hierbedoelde offers den duidelijken stempel hunner afkomst: de klaarblijkelijk in de offerhandeling neergelegde bedoeling, dat de ziekte of ziektegeest aan die offergaven zal worden gebonden, daardoor zal worden vastgehouden, valt niet te miskennen.

Waar het een levend wezen, als de haan, betreft, ligt de

zondebok-gedachte in het voorgaande direct opgesloten: op den haan wordt de ziekte, de epidemie overgedragen en daarmede wordt de mensch van die kwade bezoekingen bevrijd; zooals die overdracht op een haan kan geschieden, kon zij ook op andere levende wezens plaats hebben, en dit zien wij dan ook gebeuren. Zoo ontstond langzamerhand de voorstelling, dat het mogelijk was, om al het onreine, ten slotte ook alle schuld en zonde van de bevolking af te wentelen op een levend wezen, den zondebok, waartoe weldra zelfs een mensch genomen werd, zooals wij bij het Atjèhsche bòïh lantjang zagen, § 75. Zie nog een voorbeeld bij Wilken, IV 66.

Op één levend wezen wordt alle schuld geladen; door prijsgeving van dat éene wezen, wordt de geheele bevolking gereinigd. De zondebok wordt geofferd, om de vertoornde godheid, waaraan men later de onheilen toeschreef, te zoenen: het zondebokoffer kreeg de beteekenig van zoenoffer. Mythen van het Andromeda-type hebben aan deze gedachte haar ontstaan te danken. In de latere animistische voorstelling wordt niet langer ziekte of onheil direct op den zondebok overgedragen, maar doet men dit met de zonden der menschen, die oorzaak zijn van den toorn der goden, waaraan wederom de bezoeking met ziekte en ander onheil moet worden toegeschreven.

[Men neemt gewoonlijk aan, dat men begonnen is met menschoffers en deze later door dieroffers vervangen heeft. Bewezen is dit nooit; door het bovenstaande meen ik zelfs, dat de onwaarschijnlijkheid dezer hypothese ten volle is aangetoond.]

§ 80. Wij zien, dat het zondebok-offer een offer sui generis is; het wordt op bijzondere wijze gebracht: de zondebok wordt niet gedood, maar levend weggezonden, vandaar de fransche naam: le bouc émissaire. Bekend is de wijze, waarop het in Lev. 16 : 21, 22 beschreven wordt en waaraan het zijn naam ontleent: «Aäron zal zijne beide handen op den kop van den levenden bok leggen, daarover belijden al de schulden en overtredingen der Israëlieten van welken aard ook hunne zonden zijn, en ze leggen op den kop van den bok, dien hij daarna door een man die hiervoor is aangewezen wegzendt, de woestijn in. Zoo zal de bok al hunne schulden wegdragen naar een afgelegen land. En in de woestijn zal men den bok loslaten.» Zie de Leidsche vertaling t. a. p.; verg. nog Hastings, s. v. Azazel. Ook het prototype van den zondebok vinden wij in het Oude

Testament, nl. Lev. 14 : 7, 53, bestaande in het weg doen vliegen van een vogel bij reiniging van een melaatsche, waarvan de loslating van een haan op Boeroe, in § 77 beschreven, een merkwaardig analogon oplevert.

Het verhaal van Iamboulos, te vinden bij Wilken I 229, doet zien, dat de oude Aethiopiërs hun zoenoffer in een voor zes maanden geapproviandeerd vaartuig aan de zee prijsgaven; een b ò ī h l a n t j a n g op groote schaal! De approviandeering heeft hierbij het offer-cachet geheel verloren; de spijzen en dranken worden den geofferden ten hunnen behoeve medegegeven. Eigenaardig in dit verband is, dat het reinigingsoffer in het Oude Testament — uit het zondebok-offer ontstaan — dikwijls gevolgd wordt door het meeloffer; zie bv. Lev. 14: 10 v.v., 31.

Bij de Baganda ging men aldus te werk om eene ziekteveroorzakende magie, welke zij van den vijand te vreezen hadden, af te weren: Men koos òf een man en een knaap, òf eene moeder met haar kind, die door eenig teeken of gebrek daartoe door de geesten waren aangewezen, tot zondebok, k y o n z i r e. Deze werden, met eene koe, een geit, een hoen en een hond, over de grenzen gebracht, waarop hun de beenen gebroken werden, zoodat zij niet konden terugkeeren, en op de plaats waar zij achtergelaten werden, een ellendigen dood moesten sterven. Met hen verliet de ziekte het land. Op dezelfde wijze werd na eene strafexpeditie gehandeld met eene der gevangen vrouwen en dezelfde dieren als boven genoemd, teneinde het leger van alle kwaad te zuiveren. In beide gevallen werd een bundeltje gras, hetwelk langs menschen en dieren gestreken was, aan de slachtoffers vastgebonden: Roscoe, 342.

Bij de verdrijving van eene epidemie nam men een onschuldig middel te baat; daarbij toch fungeerde een pisangstam als zondebok. Dit wordt ons door Roscoe, 310, aldus medegedeeld: «When the priests had treated the people and they had recovered, the priests next purified the place by transferring the disease to a plantain tree, and removing it from the garden to some waste land at a short distance. They first made a number of small shields and spears from plantain fibre and reeds, which they placed at intervals along the path leading from the garden to the main road. A young plantain tree, about to bear fruit, was then cut down, the stem was put in the path leading to one of the plague-stricken huts, and it was

speared, with not less than twenty reed spears, wich were left sticking in it, while some of the plantain-fibre shields were also fastened to it. This tree was carried down the path to the waste land, deposited there, and called the scape-goat (kynozire).»

Nog in andere offers herkennen wij de zondebok-gedachte, en ook dàn zien wij, dat het offer intact blijft, in zoover dat het niet wordt geslacht. Wanneer bij eene gevaarlijke ziekte de Javaan een dier offert met het doel den patient te vervangen (w a d a l), dan wordt de daartoe uitverkoren geit of buffel op de aloen-aloen l e v e n d begraven: Van Hien, IV 35 v. Op Nias wordt, o. a. om iemand van epilepsie te genezen, een hond levend begraven onder een der twee speciaal voor deze genezing vervaardigde afgodsbeelden. «Deze afgod», zoo heet het dan, «moet nu den boozen geest, die in het lichaam van het zieke kind zit, noodzaken den begraven hond tot woonplaats te kiezen en het zieke kind te verlaten»: Durdik, geciteerd bij Kleiweg de Zwaan, 267. Bij het «amma-varu» genoemde buffeloffer, in Zuid-Indië bij epidemieën aan de godin Devi gebracht, werd de offer-os niet op de gewone wijze geslacht, maar levend gepaald: «impaled alive» zegt Balfour, s. v. «amma-varu». Waarschijnlijk wordt bedoeld, dat het offer in een kuil met een paal doorboord en daarna begraven werd.

Een survival van den zondebok treffen wij bij de Thonga van Zuid-Afrika aan: De tooverdokter maakt van eene grassoort een beeldje van een aap, hetwelk met een mengsel van gebrand apevel en apefaeces wordt ingesmeerd en aan een lang touw gebonden. Een kleine knaap moet het dan uit het dorp sleepen, terwijl zijne kameraadjes hem met stokjes slaan, roepende «ga weg, ga weg!» Hij loopt hard weg tot hij buiten het dorp een boom bereikt, waaraan het aap-beeldje door de jongens wordt opgehangen. Aldus verdrijft men epilepsie: Junod, II 425.

Ook in het bouwoffer vindt men de zondebok-gedachte terug. De bedoeling is oorspronkelijk geweest, alle mogelijke onheilen op het offer over te dragen, om de plek waarop gebouwd zou worden, alsmede het gebouw zelf daarvan te zuiveren. Eerst later kwam de animistische voorstelling van den beschermgeest van het huis, dien men in het offer zocht. Oorspronkelijk werden dan ook verschillende voorwerpen als zgn. bouwoffer begraven, zooals wij beneden zullen zien. Waar men later dieren of menschen

ervoor nam, werden deze meestal niet geslacht, maar òf levend begraven dan wel ingemetseld, zooals vroeger in Europa, òf door een der hoofdstijlen in een kuil gepaald.

Een der meest bekende voorbeelden wordt in het aandoenlijke servische volkslied bezongen en heeft betrekking tot de stichting van het albaneesche Skoetari: De jonge gade van den wojwode Goika, zoo luidt het verhaal, werd in de vestingmuren gemetseld om den boozen geest Vila te verhinderen, het opgebouwde telkens weer te doen instorten. Als gunst vroeg en verkreeg zij, dat ter hoogte harer borsten en oogen eene opening werd vrijgelaten, waardoor zij in de gelegenheid zou zijn zoo lang mogelijk haar kindje te zien en te zoogen. Zie voor dit en andere bouwoffer-verhalen Aug. Gittee, «Het bouwoffer», en verder Wilken s. v. alsmede de daar opgegeven literatuur. Verg. ook Koesnoen, n°s 25 en 45.

§ 81. Over de zondebok-idee kan nog heel wat gezegd worden, maar wij moeten ons beperken; men leze bv. R. Andree, «Der Sündenbock» in de eerste serie zijner «Ethnographische Parallelen und Vergleiche». [1] Echter wensch ik hier nog een enkel woord te wijden aan sommige straffen, die met de zondebok-gedachte in den nauwsten samenhang staan, omdat naar mijn weten nooit op dat verband nog de aandacht gevestigd is.

Dikwijls heeft de voltrekking der doodstraf nl. plaats op eene wijze, die overeen komt met de behandeling, welke men een zondebok doet ondergaan. Zien wij nu tevens, dat dit vooral in geval van incest plaats vindt, dan is de veronderstelling ook niet gewaagd, dat de door mij bedoelde strafvoltrekking zich inderdaad ontwikkeld heeft uit het wegzenden van den zondebok, zoodat wij oorspronkelijk niet met eene straf in de ware beteekenis des woords te doen hebben. Den incestueuze heeft men, evenals den zondebok, willen verwijderen, niet om de daad op zich zelf, maar om het magische gevaar, dat hij voor de gemeenschap opleverde. Hoewel geen zondebok, had hij toch dit ermee gemeen, dat hij de drager was van gemeengevaarlijke magie: hij door zijne daad, de zondebok door opzettelijke overdraging. Incest toch staat, zooals bekend is, met de grootst denkbare verontreiniging gelijk; epidemieën en andere

[1] Na voltooiïng dezer verhandeling kreeg ik het pas verschenen VIe gedeelte van Frazer's Golden Bough toegezonden, „The scapegoat"; ik heb dit werk niet meer voor het bovenstaande kunnen raadplegen.

onheilen worden bij tal van volken als het gevolg hiervan beschouwd.

En is dit wonder? Immers, elke coïtus-handeling is qua talis iets gevaarlijks, zie § 42; hoe dan, wanneer daarbij incest wordt gepleegd, m. a. w. coïtus plaats vindt tusschen personen, die om andere redenen reeds ten opzichte van elkaar aan sexueele taboe onderworpen zijn! Junod, I 244, schrijft dan ook omtrent de opvatting van de Thonga: «A young man who has the courage to think of marrying a near relation is a wizard. A lowa, he bewitches! This term, which is applied only to proper witches, is not too strong to designate his action!»

Incestueuzen nu werden door de Boegineezen en Atjèhers op een vlot gezet en in zee gedreven; zie Wilken, II 481. Eene dergelijke straf kenden ook de oude Germanen, maar zij pasten haar op dieven en moordenaars toe; men zette hen nl. op een bootje zonder roer en gaven hen aldus den golven prijs. Waar dergelijke straffen in sagen en sprookjes voorkomen, schijnt het sexueele element daarbij toch niet te ontbreken. Zoo haalt Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer II 285, het volgende aan uit Vita Offae secundi: «quaedam puella, facie venusta sed mente nimis inhonesta . . . pro quodam quod patraverat crimine flagitiosissimo . . . in navicula armamentis carente, apposito victu tenui, ventis et mari exponitur», en wijst hij verder o. a. op n°. 16 der Kinder-und Hausmärchen, waar «die verrätherische frau mit ihrem helfershelfer in ein durchlöchertes schiff gesetzt und hinaus ins meer getrieben» werd. In het vorige citaat lette men, in verband met het in de vorige § omtrent lamboulos medegedeelde, op de woorden apposito victu tenui; het medegeven van wat leeftocht vind ik overigens niet vermeld, maar mag men m. i. er wel bijdenken, wat mede uit het volgende kan blijken.

§ 82. Dit weg doen drijven op een vlot of in een schuitje is later vervangen door verdrinking in een zak. Opmerkelijk is het, dat deze straf bij de Boegineezen op niet-adellijke incestueuzen werd toegepast en dat hun in den zak werden meegegeven: een zakje rijst, zout, gedroogde visch, kokosnoten enz., en vooral ook sirih-pruimpjes: op de magische beteekenis dezer ingrediënten is boven reeds meermalen gewezen, o. a. § 69; zie Matthes, Over de âdâ's of gewoonten der Makassaren en Boegineezen. Volgens Wilken, II 480, wordt dergelijke straf, maar

dan in een zak met steenen en rijst gevuld, ook door de Baliërs en Sasaks op incestueuzen toegepast. Verg. nog Hardeland s. v. tulah.

De poena cullei vindt men, zooals bekend, ook bij de oude Romeinen op parricidium bedreigd; een aap, een hond, een slang en een haan werden daarbij gevoegd. Ook de oude Germanen kenden deze straf, niet steeds werden er echter dieren bij gevoegd; zie Grimm, o. c. II 278—282. De beteekenis van haan, aap en slang als magische dieren kennen wij reeds; zie §§ 35, 45, 59, 77. Den hond ontmoetten wij als pokgeest of aanblaffer van pokgeest in § 25; de magische kracht van zijne faeces bleek in § 44, terwijl wij zagen, dat hij op Nias als «zondebok» wordt gebruikt, § 79. Ongetwijfeld werden deze dieren oorspronkelijk als magisch beschouwd en als zoodanig meegegeven, terwijl zij zeker hierbij ook als zondebok gefungeerd zullen hebben; later had men voor dit alles eene andere verklaring, toen men aan het «rationaliseeren» ging. A. J. Storfer geeft in zijn geschrift «Zur Sonderstellung des Vatermordes» voor een en ander eene psycho-analytische verklaring naar Freud's methode. Het meest verdienstelijke in dit geschrift is m. i. het verband, dat tusschen vadermoord en incest gezocht moet worden, een stokpaardje trouwens van de Freudsche school. Onwillekeurig denkt men bij de poena cullei, in verband met het prototype daarvan, aan de Boegineesche legende van den melaatschen loewoeschen vorst, die met een hond op een vlot van pisangstammen in zee werd gedreven, met welken hond hij later vleeschelijke gemeenschap hield: Matthes, Mak. en Boeg. legenden, Bijdr. T. L. Vk. IV—10, blz. 467. Dezelfde legende, maar dan van eene melaatsche prinses met eenen reu, vindt men bij de Atjèhers en Javanen ter verklaring van de afkomst resp. der Niasers en der Kalangs: Snouck Hurgronje, Atjèhers, I, 21.

Ook komt de straf van levend-begraven-worden op incest voor; bij de Pasemahers in eigenaardigen vorm: de schuldigen worden nl. rug aan rug gebonden in een diepen kuil begraven, maar houden door middel eener holle bamboe gemeenschap met de buitenlucht; zijn zij na zeven dagen nog in leven, zoo wordt hun gratie geschonken: Wilken, II 481 v. Bekend is de straf van inmetseling, met medegeving van wat eten en drinken, aan Vestaalsche maagden voltrokken, die zich aan

onkuischheid hadden schuldig gemaakt. Volmaakte reinheid toch was voor de onderhoudsters van het heilige haardvuur voorgeschreven; onkuischheid van háár kon — wij behoeven dit na het bovenstaande wel niet meer nader aan te toonen — de meest fatale gevolgen hebben, indien de veroorzaakster van het gevaar niet onschadelijk werd gemaakt.

§ 83. Wij zien uit het bovenstaande, dat van «straffen» in de ware beteekenis des woords in de bovenbedoelde gevallen feitelijk niet mag worden gesproken. Elk denkbeeld van wraak, vergelding of afschrikking is hierbij ver te zoeken; wij hebben hier te doen met eene zuivere «onschadelijkmaking», met eene daad van zelfverdediging. Want de daders, speciaal de incestueuzen, zijn in de hoogste mate gevaarlijk; onrein, taboe, in de meest verschrikkelijke beteekenis van het woord. Door hunne daad hebben zij de sterkst denkbare, meest gevaarlijke magie doen loskomen, gevaarlijk niet alleen en in de eerste plaats voor hen zelven, maar voor de geheele gemeenschap tevens. Dit gevaar blijft, zoolang zij blijven; het kan dus alleen worden afgewend door hunne verwijdering. Hierdoor nemen zij zelven het aan hen reeds klevend gevaar mede, en zijn dus niet als zondebok in den eigenlijken zin te beschouwen, immers op den zondebok wordt het gevaar eerst overgedragen. Eerder zijn de hun medegegeven zaken en dieren als zoodanig te beschouwen: zij worden medegegeven ter neutraliseering der magie, nemen dus het gevaar over. Het verschil is evenwel niet groot; in beide gevallen komt het neer op de wegneming van het gevaar door verwijdering van personen, dieren, zaken; en zoowel de incestueuze, die aldus verwijderd wordt, als de eigenlijk gezegde zondebok, verkrijgt later de beteekenis van zoenoffer.

Dit kleine verschil heeft echter een hoogst belangrijk gevolg op het gebied van begripsevolutie gehad; niets meer of minder dan het «schuldbegrip» is hieruit ontstaan, en met het begrip van schuld ook dat van «zonde». Zonde beteekent bij den primitieve: «het doen ontstaan van gemeengevaarlijke magie», of — wat op hetzelfde neerkomt, omdat de verschillende taboe- of pantangvoorschriften dienen om dit te voorkomen — «overtreding van taboe of pantang».

[De missionnaire Peekel klaagt in zijn werk over religie en tooverij op Neu-Mecklenburg, blz. 9 v., over de groote moeilijkheid, om den inlanders verschillende christelijk-godsdienstige

begrippen bij te brengen; wij gelooven hem graag! De nieuwe woorden zeggen hun niets, of wel men knoopt er oude begrippen aan vast. «Ein ganz auffälliges Beispiel liefert das Wort pekato, welches für Sünde eingeführt worden ist. Dieses Wort ist den christlichen Eingebornen geläufig, man kann es jeden Tag hören, aber verbinden sie damit wirklich den Begriff Sünde? Das musz ich verneinen. Der Eingeborene hat dem Worte pekato den Sinn des Wortes a sakēna beigelegt; a pekato und a sakēna sind ihm Synonyma, und er gebraucht beide ohne Unterschied. A sakēna heiszt aber das Böse, das Schlechte und zwar eigentlich verenda oder der unerlaubte (oder sogar der erlaubte) geschlechtliche Umgang.» Mooier voorbeeld van het primitief zonde-begrip kan men zich moeilijk denken: de zonde concentreert zich hier in de veroorzaking van, ook voor anderen, nadeelige magie door coïtus-uitoefening!]

De zondaar, als taboe-verbreker, was zelf taboe geworden, onrein, als iets gevaarlijks te ontgaan; hij werd gemeden, uitgestooten, voelde de op hem rustende taboe als eene last, eene schuld; de zondaar was schuldige. Dat ook deze «schuld» materialistisch werd voorgesteld — met het moderne schuldbegrip heeft zij nog niets te maken natuurlijk — behoeft nauwelijks gezegd; ook zij is dus deelbaar en overdraagbaar, evenals eene ziekte. De schuldige is trouwens onrein, en als zoodanig reeds besmettelijk, hij kan met zijne schuld een ander besmetten, hij kan die ook geheel op een ander overdragen (zondebok) tenzij die schuld te zwaar is en hij zelf moet worden verwijderd. De besmetting zal natuurlijk op de kinderen in de eerste plaats overgaan; en hiermede hebben wij het begrip «erfzonde» in zijn oorsprong geteekend. Tusschen besmetting en herediteit maakt de primitieve natuurlijk geen verschil; voor hem is alles magische beinvloeding.

Het bovenstaande wordt prachtig gedemonstreerd door de voorstellingen hieromtrent van een negervolk uit Oost-Afrika, ons medegedeeld door père Cayzac in zijn opstel «La religion des Kikuyu» in Anthropos V (1910). Wij lezen daar nl. op blz. 310 v.: «Au Kikuyu ««le péché»» c'est la violation d'une loi, coutume, cérémonie, rite ou prescription quelconque: voler, mentir, forniquer ne sont pas compris dans cette définition; ce sont des actes ««indifférents»» au point de vue des conséquences. Le ««péché»» kikuyu peut avoir pour châtiment et

conséquences la maladie, la mort, toutes les calamités; et la maladie, la mort, toutes calamités ont pour cause ordinaire le péché: ce sont des sahu. Sur cette idée générale on a greffé deux autres notions concomitantes et complémentaires: le péché est transmissible et rémissible, d'où les deux locutions qu'on peut entendre tous les jours: ««Kogwatio ne sahu, être saisi par le péché d'autrui»», et ««Kotahikio, se faire débarrasser du péché.»» ««Etre saisi par le péché d'autrui»», c'est à dire, et plus correctement, ««subir les conséquences du péché d'autrui,»» car le sahu est la conséquence d'un noki ou ««acte défendu»». C'est surtout la femme qui, le plus souvent, transmet ses péchés à ses enfants. Par exemple: une jeune fille commet un noki avant son mariage, plus tard son enfant aura sahu, s'il tombe malade, et sa maladie sera attribuée au noki de sa mère.»

Uit de aanhaling zien wij — over de rémissibilité zullen wij later gelegenheid hebben te spreken, — dat zonde bestaat in taboe-verbreking, en dat die zonde zóó vastgekleefd zit aan den mensch, dat zelfs zijne kinderen er de gevolgen van ondervinden; hier is natuurlijk slechts sprake van magischen invloed, magische herediteit zoo men wil. Daar «zonde» beteekent «doen ontstaan van gemeengevaarlijke magie», is het begrijpelijk, hoe men tot de voorstelling kan komen, dat eene zware «schuld» van één of enkelen op de geheele gemeenschap komt te drukken. In de animistische periode komt in de plaats van «gemeengevaarlijke magie»: «de toorn der geesten»; niet de magie veroorzaakt dan de ziekten of onheilen, maar de toorn der geesten. En zooals men vroeger «den magie-veroorzaker uit verlangen tot zelfbehoud verwijderde,» zoo heet het later dat de «verwekker van den toorn der goden dezen als zoenoffer wordt gegeven.» Zoowel voor als na bestaat de schuld in taboeverbreking; alleen staan de taboe's later onder bijzondere bescherming der goden, en dan heet het, dat men de «goddelijke inzettingen» overtreden heeft.

Gaan wij bovenbesproken straffen nu na, zoo zien wij, dat zij alle neerkomen op het verwijderen der personen, die de gemeenschap in gevaar hebben gebracht, langs denzelfden weg en door dezelfde middelen, waarop de zondebok verwijderd wordt: op een vlot, waarvoor de zak in de plaats werd gesteld, of door levend begraven; de veelal daarbij medegegeven zaken

doen allen twijfel aan de oorspronkelijke beteekenis der straffen en der gestraften verdwijnen: laatstgenoemden waren de dragers van het gemeen gevaar, volgens latere voorstelling de dragers der door hunne daad op de gemeenschap drukkende schuld; als zoodanig werden zij op oude, welbeproefde wijze verwijderd, resp. den goden als zoenoffer aangeboden.

[Het spreekt van zelf, dat de zonde te grooter is, naarmate de daardoor loskomende magie krachtiger werkt, d. w. z. naarmate zij meer gemeen-gevaarlijk wordt. Eenvoudige taboeverbreking kan den dader zelven en desnoods zijne kinderen benadeelen (meestal in ziekten zich uitend); is de taboe, dus ook de ontstane magie, van ernstiger aard, zoo wordt de geheele gemeenschap in gevaar gebracht, wat altijd het geval is, indien de zonde door eene hoogst magische persoonlijkheid, zooals een priester, wordt begaan.

Leviticus onderscheidt die verschillende graden van «zonde» naar de gemeengevaarlijkheid zeer nauwkeurig, ofschoon niet altijd even stelselmatig. «Wanneer iemand bij ongeluk zondigt en iets doet wat Jahwe verboden heeft», heet het eerst in het algemeen; en dan: «indien de gezalfde priester zondigt, zoodat het volk daardoor schuldig wordt», waarbij dan volgen de gevallen «wanneer de geheele gemeente van Israël zich misgaat», «wanneer een vorst zondigt», en eindelijk «indien iemand uit het volk bij ongeluk zondigt door iets te doen wat Jahwe verboden heeft»; zie Lev. 4:1—3, 13, 22, 27; in hoofdstuk 5 krijgen wij dan eenige nadere specificaties.]

§ 84. De zondebok, zagen wij, ontlast de menschen van alle ziekten en onheilen, later van alle «schuld»; op hem wordt dat alles geladen, hij is in dat opzicht dus de vertegenwoordiger van den mensch, hetzij van een enkelen mensch, hetzij van de bevolking eener geheele streek. De voorstelling, dat de zondebok de remplaçant van den mensch is, ligt als het ware in het begrip van zondebok — en wij gebruiken dit woord in de meest uitgebreide, inclusief zijne oorspronkelijke, beteekenis — opgesloten. De oorspronkelijke gedachte is, naar men zich herinnert, deze: de ziekte of eenig ander kwaad wordt op het dier overgedragen en mèt het dier verwijderd; de latere, animistische: een booze geest veroorzaakt ziekte en onheil, heeft het op den zieke begrepen; in diens plaats moet hem een ander wezen worden aangeboden, een remplaçant, en men geeft hem den zondebok als offer.

Zooals gewoonlijk is het niet altijd duidelijk, of de prae-animistische, dan wel de animistische voorstelling hierbij voorzit, zelfs bij animistische volken. Want het is duidelijk, dat het prae-animisme nooit geheel door het animisme wordt verdrongen, evenmin als een van beide stelsels ooit door eenigen godsdienst uit de wereld zal worden geholpen. Trouwens, religie staat met beide denkwijzen slechts in zijdelingsch verband, zij staat er in zekeren zin naast.

Hoe het zij, vast staat, dat het begrip «remplaçant» onmiddelijk voortvloeit uit, bijna identiek is aan het begrip «zondebok». Wij zagen dit duidelijk in het voorbeeld, naar Van Hien in § 80 gegeven: de «zondebok» wordt er uitdrukkelijk wadal (badal), plaatsvervanger, genoemd. Nu doet zich ook hierbij weer het eigenaardig verschijnsel voor, hetwelk wij vroeger reeds bij andere gebruiken ontmoet hebben, dat zoodra de mensch aan geesten begint te gelooven, hij er ook op uit is hen te misleiden. Dit doet hij niet door verschillende middeltjes daartoe uit te denken, maar door aan bestaande gebruiken het misleidingsmotief onder te schuiven en dit in de plaats te stellen van den prae-animistischen grond dier gebruiken. Natuurlijk dat dan later de misleidings-gedachte nader uitgewerkt wordt en er het hare toe bijdraagt, om de miskende gebruiken nader te vervormen, dikwijls tot onherkenbaar wordens toe.

§ 85. Zoo is dan ook de zondebok-remplaçant tot middel der demonen-misleiding verlaagd. In § 75 zagen wij reeds, hoe de zondebok in menschvorm zich heeft getransformeerd tot wisselpop. Waar hoenders en levenlooze voorwerpen als «zondebok» fungeeren, is het niet anders. Een frappant voorbeeld hiervan vinden wij in Snouck Hurgronje's «Gajoland», blz. 310. «Nu eens», heet het daar aangaande de remplaçanten, «is het eene kip van bepaalde descriptie die men op de gevaarlijke plaats moet loslaten, dan weer moet men daar een schijnbaren dubbelganger van zich zelf, namelijk eenen stok ter lengte van zijn lichaam, in een lijkkleed gewikkeld, deponeeren.» Verraadt de losgelaten kip onmiddellijk hare zondebok-afkomst, minder eenvoudig is deze aan te toonen voor den stok in de lijkwade.

Toch is ook dat misleidings-middel aan de zondebok-idee ontleend, indien wij deze in ruimen zin opvatten en onder zondebok ook levenlooze voorwerpen mogen begrijpen. Dit nu is geoorloofd, want wij weten, dat ziekten enz. ook, en zelfs

eerder dan op levende wezens, op voorwerpen werden overgedragen. En dan vinden wij de oorspronkelijke beteekenis van dien stok gemakkelijk terug in het bij de Kai-lieden van Duitsch Nieuw-Guinea gevolgd gebruik, hetwelk ons door Keysser, o. c. 142, wordt medegedeeld. Men splijt nl. een stok in het midden zoodanig, dat de beide uiteinden aaneenblijven. Door de daardoor ontstane opening nu steekt de zieke zijn hoofd, terwijl de stok door twee mannen van boven tot onder langs het geheele lichaam gestreken wordt, teneinde daarin de ziektestof (schrijver zegt natuurlijk «Seelenstoff der Geister!» verg. § 18) te doen overgaan, waarna men den stok wegwerpt of vernietigt. Een analogon van dit gebruik zullen wij in § 90 bij de Baganda aantreffen en vinden wij ook in Europa, waar men zieken door een gespleten boom laat kruipen, om daarop de ziekte over te dragen; zie Andree, Ethn. Parall. I 31 v.

Heeft eenmaal de misleidings-gedachte post gevat, dan is er letterlijk ook niets meer, wat niet onder dat gezichtspunt wordt geplaatst. Wij zullen meer dan eens nog de gelegenheid hebben, dit aan te toonen. Ook verwondert het ons geenszins, dat men tot de voorstelling komt, dat de geesten den mensch met gelijke munt betalen. En zoo zien wij dan ook dat, zooals de Gajoër den ziektegeest tracht te foppen door hem een stok in eene lijkwade in plaats van den zieke aan te bieden, in Bagĕlen de «geest» op zijn beurt den mensch een poets bakt, door een pisangstam in de plaats van den doode in het lijkkleed te wikkelen. Men gelooft daar nl., zagen wij in § 7, dat de aan pokken overledene door een sétan als gezant van Njai Lårå Kidoel gestolen wordt; en dan vindt men soms in de lijkwade, zoo zegt men, wel een pisangstam in plaats van het lijk! In § 80 ontmoetten wij den pisangstam reeds als zondebok bij de Baganda; verg. verder nog § 90.

Overigens komt het echter veel meer voor, dat de mensch de geesten misleidt, dan omgekeerd. Een ander voorbeeld ontmoetten wij nog in § 18 bij even genoemde Kai-lieden: deze begraven nl. varen-stammen op de toegangswegen naar het dorp om den pokgeest te doen denken, dat het uitgestorven is. Men wil die varen-stammen dus als lijken doen doorgaan. De zondebok-afkomst is echter ook van deze stammen duidelijk, indien wij ons herinneren, dat zaken, en ook levende wezens, waarop de ziekte overgedragen wordt, dikwijls begraven worden in plaats

van weggeworpen. Van belang is het verder hierbij, erop te letten, waar die stammen begraven worden, nl. op de wegen. Dit heeft een bepaald doel. Immers wij weten dat dergelijke voorwerpen het karakter aannemen van amulet. En nu heeft het zeer zeker zin, om afweermiddelen op toegangswegen en onder den drempel van de deur te begraven — zooals dan ook algemeen geschiedt, maar niet om dit met plaatsvervangers te doen. Ook hierdoor verraden die stammen dus ontwijfelbaar hunne zondebokafkomst.

§ 86. Niet in alle gevallen is het remplaçant-begrip voortgevloeid uit dat van den zondebok. In zijn belangrijk opstel over de volksgeneeskunde bij de Maleiers der Padangsche Benedenlanden deelt J. J. Kreemer (niet te verwarren met J. Kreemer!) ons een interessant geval hiervan mede. De Maleiers gelooven nl. dat de geesten iemand dikwijls van eenig teeken, tando voorzien, om hem steeds te kunnen terugvinden en ziek te maken. Zoo iemand is natuurlijk in hooge mate aan het gevaar om ziek te worden blootgesteld en moet zich daartegen door eene langdurige kuur — gedurende 3 jaren nl.— zien te beveiligen: zie o. c. blz. 459 v. Die kuur bestaat in de limau-boengo-behandeling, hierop neerkomende, dat de patient op bepaald genoemde tijdstippen zich met limau-water, door den doekoen gereedgemaakt, baadt. Onder de verschillende hierbij te pas komende magische handelingen nu behoort ook deze, dat de patient in het derde kwartaal van het eerste kuur-jaar een witten haan, ajam parah, bij den doekoen brengt, die wat bloed uit den hanekam mengt in de door hem gereed te maken limau. De haan, die aan patient teruggegeven wordt, moet dezen overal vergezellen, speciaal als hij zich voor de ritueele limau-overgieting naar de rivier begeeft. Aan het eind van dat kwartaal wordt dezelfde haan, met eene kip nu, bij den doekoen gebracht die, na een offermaaltje, wat rijst daarvan met het bloed uit den kam van ons haantje vermengt en vervolgens aan de kip te eten geeft.

Als de beteekenis van haan en hen werd den schrijver het volgende opgegeven: Door de limau-kuur wordt de booze geest verdreven, maar zijn aandacht zal niettemin op de tando gevestigd blijven, zoodat zij geen duurzame genezing waarborgt. «De witte haan nu moet dienen als lokvogel om de aandacht van den kwelgeest naar dat dier af te leiden. Men stelt dus

een plaatsvervanger, opdat de patient verder ongemoeid zal worden gelaten en dus weer genezen kan. Deze moet er zooveel mogelijk voor zorgen, dat de haan niet sterft, alvorens het mamatikan-limau» — beëindiging der kuur — «is afgeloopen. Om hieraan tegemoet te komen, brengt men op de beschreven wijze eenig bloed van den haan in het lichaam van de hen over; bij eventueel ontijdig sterven van den haan zal de booze hantoe alsdan zijn vorigen zetel in het lichaam van de kip terugvinden» (o. c. blz. 461).

Het misleidingselement ontbreekt ook hierbij allerminst, zooals men ziet; van een overdracht der ziekte op haan of hen is echter geen spraak. De rol, aan haan en kip toegedacht, wordt uitdrukkelijk aan een «akal», een verzonnen slimmiteitje, toegeschreven; wèl een bewijs, dat men zich van de oorspronkelijke beteekenis dezer dieren niet meer bewust is. Zeer rationeel is de inlandsche opvatting trouwens evenmin. Want als ik het goed begrepen heb, is de limau-kuur niet tegen eene bepaalde ziekte gericht; toch wordt gesproken van het verdrijven van den geest, evenwel met behoud van de tando. Dit laatste zou de tegenwoordigheid van haan en hen juist noodig maken; maar dan zou de hun toegedachte rol m. i. eerst recht na de kuur moeten beginnen! Men zal het wel aldus moeten opvatten, dat gedurende de kuur de aandacht van den geest dient te worden afgeleid, zullende hij daarna niet meer op de tando letten. Maar dan ligt de vraag voor de hand, waarom deze dieren niet reeds bij het begin der kuur hunne rol hebben moeten spelen, doch eerst in het derde kwartaal ten tooneele verschijnen. Men ziet, dat de inlander niet sterk is in het rationaliseeren.

De geheele opvatting draagt den stempel van primitief rationalisme, waarvan het in dit geval echter niet moeilijk is den prae-animistischen ondergrond te ontdekken. Wij vernemen nl. (blz. 459), dat alleen bij vrouwen en kinderen op die tando's acht geslagen wordt, en dit geeft ons den draad in handen. Deze personen toch zijn, zooals wij boven zagen, als vrouw of kind reeds in meer of mindere mate taboe, dus méér dan volwassen mannen aan den invloed van magische krachten onderhevig. In animistische taal omgezet heet het: de booze geesten hebben het op hen meer dan op anderen gemunt. En is nu die animist een Maleier, dan zegt hij: «ze zijn ge-

teekend door den boozen geest»; want het is bekend, dat de Maleier zijn tando's gaarne overal bij te pas brengt.

Dit vooropgesteld, is het verder gemakkelijk, in de ritueele limau-wasschingen van de limau-boengo-behandeling eene magische kuur te herkennen, waaraan vooral kwakkelende vrouwen en kinderen zich moeten onderwerpen, eene kuur die ten doel heeft, de daaraan behoefte hebbende personen magisch te versterken. En daarbij nu past de met zoo sterk-magische eigenschappen bedeelde haan volkomen, dáár is hij op zijn plaats. Door zijne aanwezigheid alleen versterkt hij den persoon, dien hij vergezelt, versterkt hij de magische kracht van het limauwater, hetwelk bovendien ook door zijn bloed aan magische kracht gewonnen heeft. De eveneens vereerde hen doet het hare ter volmaking der magie, na zelve eerst door het bloed van den haan krachtiger gemaakt te zijn. Aldus stel ik mij de prae-animistische beteekenis van haan en hen hierbij voor. De overgang tot de huidige daaraan toegekende beteekenis van lokvogel-plaatsvervanger is dan m. i. door deze redeneering tot stand gekomen: de magische haan en hen versterken het weerstandsvermogen van hem, die zich aan de kuur onderwerpt, zij beschermen dezen tegen kwaad, weren dat kwaad van hem af; als kwaad-afweerders zijn zij geschikt om het kwaad te absorbeeren en werken derhalve als bliksemafleiders; komt het kwaad, dan zal het op die dieren komen, die het onmiddellijk door hun magische kracht kunnen paralyseeren. Waar dit kwaad later als «booze geest» wordt voorgesteld, komt dan als gewoonlijk het misleidingselement te voorschijn, hetwelk de gedachte van den animistischen mensch voor een groot deel beheerscht.

§ 87. Dit misleidings-element missen wij geheel in het aan Mayer ontleend geval, hetwelk Kreemer t. a. p. (461) in eene noot vermeldt. Op den 40^en^ dag na de geboorte van een kind nl. ontvangt de javaansche vroedvrouw o. a. een levend hoen, dat pĕngoeripan genoemd wordt, «middel om het leven te behouden,» en «oudtijds als eene soort van dubbelganger van het kind beschouwd werd, zoodat de doekoen die zorgvuldig in het leven hield en als dit niet gelukte, door een andere verving.»

Dit geval is daarom zoo interessant, omdat het ons een voorbeeld geeft van het verbinden van het leven eens menschen aan dat van een dier of ook wel een plant. De voorstelling van

dit verband kan ik mij alleen ontstaan denken uit de magisch-beschermende kracht van het hoen — om ons slechts tot dit dier te bepalen. Nooit zou de zondebok-idee daartoe hebben kunnen leiden; want is de ziekte op den zonbebok overgedragen, dan is de mensch daarvan bevrijd; het dier brengt de ziekte weg of paralyseert haar, maar de patient heeft er verder niets mee uit te staan. Anders wordt het, wanneer het hoen als beschermer optreedt; de bescherming toch zal dan mèt het bestaan van dat dier ook ophouden te werken. Zoolang de «pĕngoeripan» leeft, heeft het kind voor geen gevaar te vreezen; gaat hij dood, zoo behoeft dit het kind niet te beïnvloeden, maar dient er onmiddellijk voor een nieuwen gezorgd te worden. Van een dubbelganger kan er eigenlijk nog geen spraak zijn, ook al beschouwde men de pĕngoeripan als onvervangbaar. Het ligt echter voor de hand dat, waar het lot van het kind eenigszins afhankelijk wordt gesteld van de bescherming door het hoen, men zich de betrekking tusschen kind en hoen langzamerhand nauwer is gaan voorstellen dan zij aanvankelijk was, om ten slotte zich het lot van het kind geheel van dat van het pĕngoeripan-hoen afhankelijk te denken, zóó dat dit in den waren zin des woords als de dubbelganger van het kind werd beschouwd.

Deze gedachteloop ligt geheel in den aard van het associatieve denken van den primitieve; van animisme blijkt hierbij nog niets. Wanneer dit zijn intree doet, wordt echter bovenbedoelde voorstelling van afhankelijkheid verder ontwikkeld en komt men ten slotte tot de voorstelling, dat de ziel van het kind met die van het hoen identiek is, waaruit dan verder de gedachte zich ontspint, dat het mogelijk is, zijne ziel in eenig dier of eenige plant vast te leggen en aldus kunstmatig zijn bestaan te verbinden aan dat van dier of plant. Deze animistische gedachte is, zooals bekend is, door Wilken uitgewerkt op de hem eigen degelijke wijze in zijn opstel over de «betrekking tusschen menschen-, dieren- en plantenleven naar het volksgeloof» en later in dat over de Simson-sage; zie zijne Verspreide geschriften, deel III; register s.v. «betrekking».

§ 88. Begrijpelijk is thans ook de animistische voorstelling van den zielevogel, waarover ik nog even in dit verband wensch te handelen. Alle zangvogels, maar vooral de haan, doen de zon opgaan, veroorzaken warmte en kracht, zijn dus de aan-

gewezen beschermers van den mensch, en vooral in die dieren plaatst men gaarne zijne ziel; deze vogels zijn dus ook de aangewezen personificaties van de ziel, vóóraan het hoen. Hoenderen spelen bij allerlei gelegenheden eene rol, en deze wordt hun door Wilken in de hoedanigheid van zielevogel toebedeeld. Een der meest voorkomende ceremonieën bestaat in de bestrooiïng met rijst- of graankorrels. Verschillende uitleggingen heeft men hieraan gegeven, gewoonlijk ziet men er eene symbolische handeling in ter bevordering der vruchtbaarheid. Wilken merkte echter op, dat veelal hoenders daarbij worden geroepen, en hij vond de geniale verklaring, dat het bestrooien met graan van personen, die op eene of andere wijze in grootere mate dan gewoonlijk aan gevaren blootgesteld zijn, de beteekenis moet hebben van het «lokken der ziel» in den vorm van zielevogel, die dikwijls als hoen inderdaad erbij wordt gehaald. Aldus wilde men de ziel van den betreffenden persoon vast aan zijn lichaam verbinden. Onder meer wees hij op de uitdrukkingen «koer soemangatnja» en «apakoerroe soemanga» in het maleisch en boegineesch, waarbij het Atjèhsche kroe theumangat nog te voegen is (Snouck Hurgronje, o. c. I 427). (Zie het register op Wilken's geschriften onder «bestrooiïng», «kip» en «zielevogel»). Deze werkelijk prachtige vondst vormt de eenig aanneemlijke verklaring van de bestrooiïngsceremonie volgens animistische opvatting, Maar zij geldt dan ook uiteraard alleen voor de animistische periode; den oorsprong van het gebruik geeft zij niet aan.

Naar dien oorsprong nu behoeven wij thans wel niet ver meer te zoeken; de magische kracht, in rijst en graan en in het hoen aanwezig, hebben wij in tal van voorbeelden gedemonstreerd gezien, zóó dat wij haast zelf eraan zouden gaan gelooven! Rijstbestrooiïng en hoenders dienen oorspronkelijk dus tot magische versterking der betrokken persoon; in animistische taal heet dit later: tot lokking der ziel, om te maken dat die in het lichaam blijve of daarin terugkeere. Een enkel voorbeeld moge aantoonen, dat de oorspronkelijke beteekenis nog niet geheel bij de Javanen is te loor gegaan. Wij nemen daartoe een van Wilken's voorbeelden, aan Van Dissel ontleend, tot uitgangspunt; nl. het gebruik, om bij het voor de eerste maal betreden der aarde — een uit magisch oogpunt beschouwd vrij gevaarlijke gebeurtenis — het kind onder eene

koeroengan (kippekooi) te plaatsen en het aldus te bestrooien met rijst, waarbij de moeder het geluid maakt alsof zij de hoenders roept: Wilken, III 24 v. Dit kan inderdaad animistisch worden geduid. Lezen wij echter de beschrijving, die Mayer in zijn «Blik in het javaansche volksleven,» 297, ervan geeft, dan valt het magische element daarbij onmiddellijk in het oog.

Van rijststrooiïng wordt door Mayer niet gesproken; het kind wordt eenvoudig onder de koeroengan gezet mèt eenige kuikens, een bakje met door kurkuma geel geverfde rijst, eenig geld en «eenige lijfsieraden van waarde, als gouden armbanden enz.», dus waarschijnlijk verschillende gouden en zilveren zaken. Kurkuma, rijst, metaal bezitten magische kracht; kuikens, pas uit het ei, niet minder (zie § 45). De magische kracht van hoenders wordt aan de koeroengan medegedeeld, waarom men dit voorwerp bij voorkeur gebruikt, om het kind bij verschillende magische handelingen van de buitenwereld te isoleeren, zoowel teneinde het voor ongewenschte invloeden van buiten te behoeden alsook om de op het kind inwerkende magie binnen beperkte ruimte te concentreeren. Waarschijnlijk wordt bij het baden met karbouwenbadwater, in § 9 vermeld (zie ook § 46), ook eene koeroengan gebezigd.

Mayer meldt nog eene eigenaardigheid, welke in Magelang niet bekend schijnt te zijn — dit bleek mij bij navraag —, maar bewijst, dat de beteekenis van bovengenoemd gebruik in vele streken in het geheel niet meer gevoeld wordt. Hij zegt nl. dat bij boven genoemde zaken nog schrijf- en landbouwgereedschap wordt gelegd, en stelt het voor, alsof de geheele handeling slechts ten doel had, de toekomstige carrière van het kind te voorspellen. «Want grijpt het naar het geld of de sieraden, dan zal het in den handel rijk worden, is zijn eerste greep naar het schrijfgereedschap, dan moet het in de ambtelijke wereld zijn geluk zoeken, en wordt zijne aandacht het eerst door de andere werktuigen getrokken, dan moet het bij den landbouw fortuin maken». Zóó lezen wij; het grijpen naar de kiekens en de gele rijst schijnt niet voor te komen! In elk geval is het duidelijk, dat deze divinatie van lateren tijd dateert.

IX.

§ 89. Wij weten, dat het zondebok-offer niet gedood, althans niet geslacht wordt in den waren zin des woords; het is een bloedeloos offer. Echter zagen wij, dat in vele gevallen ook bloedige dieroffers gebracht en daartoe dikwijls dezelfde dieren gekozen worden, die als zondebok moeten dienst doen, d. w. z. dieren, waaraan om eene of andere reden magische kracht, dus kwaad-werende-, of indien de magie sterk wordt, kwaad-veroorzakende eigenschappen worden toegekend. In de meeste gevallen worden hoenders en varkens of zwijnen ervoor genomen; soms buideldieren, herten, apen, geiten.

Hoe is men tot deze bloedige offers gekomen en wat hebben ze te beduiden? Reeds dadelijk kunnen wij het volgende vaststellen: Daar het geloof aan geesten en goden eerst van lateren tijd is, moet, wat later o f f e r heet, oorspronkelijk eene geheel andere beteekenis hebben gehad. Die bloedige «offers» kunnen verder niet ontstaan zijn uit de zondebok-gedachte, en wel om boven reeds genoemde reden: het zou eene contradictio in adjecto zijn. Wij moeten den oorsprong ervan derhalve zoeken direct in de magische beteekenis der geofferde dieren. En dáár vinden wij dan ook de oorspronkelijke beteekenis van het bloedig offer, hetwelk in prae-animistischen tijd geen ander dan een m a g i s c h doel had.

Ook hierbij gaan wij in de leer bij Preusz, die in verschillende opstellen den magischen oorsprong van dieren- en menschen-offers op overtuigende wijze heeft aangetoond. Het dooden der magische dieren dan had ten doel, h u n n e w e r k z a a m h e i d t e v e r h o o g e n. Dit geloof berust op de opvatting, dat die dieren in zekeren zin de dragers zijn van de door hen uitgeoefende magie, en dat deze bij gevolg beter naar buiten treedt, indien het lichaam geopend wordt. Dikwijls worden de offerdieren in het vuur geworpen, het element dat door hen in het leven geroepen wordt, om de warmte, de tooverkracht dus, des te sterker tot uiting te doen komen. Door de dooding gaat mèt het dier wel is waar ook zijne magische kracht verloren, maar op het oogenblik der dooding komt die kracht dan ook in alle intensiteit tot uiting, en dáárom is het op een gegeven oogenblik juist te doen. Met enkele voorbeelden, die dan ook afdoend zijn, wordt dit aangetoond: De Tsjiroki-Indianen voeren

den adelaarsdans alléén in den winter uit, omdat de daarbij behoorende dooding van den adelaar, Aquila chrysoetus, in den zomer vorst zou veroorzaken en zoo de mais zou vernietigen; de adelaar wordt dan ook sneeuw-vogel genoemd, en veroorzaakt, in tegenstelling met andere vogels en dieren, koude in plaats van warmte. Dezelfde idee schuilt in het geloof in Duitschland en elders in Europa, dat het onthoofden van een kikvorsch regen doet komen; de kikvorsch veroorzaakt bij zijn leven reeds regen door zijn gekwaak, zooals men weet! Zoo gelooven ook de Yahgan van Vuurland dat, wanneer zij jonge eendjes dooden, overvloedige regen, met windvlagen gepaard, komt neerstroomen. (Zie Preusz in Globus, dl. 86 blz. 324 v.).

Het spreekt haast van zelf dat, wanneer de animistische geesten en goden ten tooneele verschijnen, de gedoode dieren de beteekenis erlangen van offers, dien geesten aangeboden om hen gunstig te stemmen en van hen te verkrijgen, wat men wenscht. Wanneer wij dus lezen, dat de Savoeneezen bij langdurige droogte in den regentijd een zwart varken, een zwart schaap en eene zwarte kip offeren aan Uli-hia en Hiahejo, demonen aan wie de wind en de regen zijn toevertrouwd, — zie Wilken, III 179 —, dan is ons dit thans zonder nader commentaar volkomen begrijpelijk.

§ 90. Een element, waarop Preusz verzuimd heeft in dit verband opmerkzaam te maken, is het bloed. Dit is wel verwonderlijk, waar hij juist met zooveel nadruk op de magische kracht gewezen heeft van alles, wat uit het warme lichaam komt en ook in het vervolg van zijne verhandeling, in deel 87 van Globus, de magische kracht van het stroomende bloed niet vergeten heeft (zie aldaar blz. 348, 399 v., 413 v.). De tooverkracht, die uit het geslachte dier in alle felheid naar buiten komt is m. i. belichaamd in het bloed. Daardoor verklaart het zich, waarom men met dit bloed menschen en voorwerpen besmeert, terwijl de rest van het «offer», waarin nog veel magische kracht verborgen zit, gegeten wordt om zich die magie toe te eigenen. Zooals men weet, mochten ook de Israëlieten de dieren niet met hun bloed eten; dit laatste werd op den grond of op het altaar van Jahwe uitgestort: Lev. 17 : 13, Deut. 12 : 27.

Hierdoor wordt het tevens begrijpelijk, waarom men den

zondebok oorspronkelijk niet slachtte. De zondebok toch, waarop alle onheil, alle schuld geladen wordt, is daardoor in de hoogste mate taboe, onrein, gevaarlijk. Slachtte men dezen, zoo zou men van den regen in den drup komen; alle in deze verscholen magie zou met de meeste intensiteit loskomen en men zou zich de grootste onheilen op den hals halen. Men jaagt den zondebok dus weg of moffelt hem weg door levend begraven. Uit ditzelfde beginsel verklaar ik het, dat de in §§ 81 en 82 bedoelde personen niet door bloedvergieten uit den weg mogen worden geruimd; zij toch zijn hoogst taboe zooals wij zagen. Zoo ook mogen heilige personen, vorsten, edelen niet door het zwaard ter dood worden gebracht. «Wenn die Mitglieder der stärkeren Volksklasse schon absolut ernst bestraft werden müssen, so werden für sie besondere Arten von Strafen vorbehalten. Weil ihr Blut heilig (fadi auf Madagaskar) ist, so unterliegen sie nicht der üblichen Herabstürzung vom Felsen als Todesstrafe, sondern werden erwürgt, oder es wird ihnen Gift verabreicht». Aldus Makarewicz 201, naar Mpiambina, La justice et la pénalité à Madagascar.

Later is men den «zondebok» ook gaan slachten; dit deden de Israëlieten óók, zooals bekend (zie de eerste hoofdstukken van Leviticus). Maar . . . . dit moest dan steeds door een «priester» geschieden, d. w. z. door iemand, die wegens de in hem verscholen magie de gevaarlijke gevolgen van zulk eene slachting kon neutraliseeren. Toch waren daarbij ceremonieën verbonden, die duidelijk het ernstige van het geval bewijzen. «C'est un crime qui commence, une sorte de sacrilège. Aussi, pendant qu'on amenait la victime à la place du meurtre, certains rituels prescrivaient-ils des libations et des expiations . . . . Les purifications que devait subir le sacrificateur après le sacrifice ressemblaient d'ailleurs à l'expiation du criminel». Zie Hubert et Mauss, Essai sur le sacrifice, 67—69.

Niet duidelijk is Cayzac's mededeeling omtrent den zondebok bij de Kikuyu (311): «Les Kikuyu connaissent le bouc émissaire, pour le cas d' inceste par exemple. Le coupable devrait mourir, mais il amène un substitut, un bouc. Il se fait alors une ignoble cérémonie destinée à transmettre le crime à cet animal: en châtiment de quoi on l'égorge séance tenante. Le vrai coupable est ainsi racheté». Had hij die «ignoble cérémonie» beschreven, zoo zouden wij de juiste beteekenis dezer handeling misschien

beter kunnen beoordeelen. Het is wel waarschijnlijk, dat hierbij de priester te pas moet komen, maar het wordt niet uitdrukkelijk gezegd. Zijne overigens interessante mededeelingen zijn helaas van fragmentarischen aard.

De Baganda, die den echten, niet geslacht wordenden zondebok kennen (zie § 80), slachtten in sommige gevallen het dier wel; doch vooreerst doet dit de «medecine-man», maar bovendien blijkt uit de beschrijving, dat dit slachten er eigenlijk niet bij hoorde; in één geval werd het dier zelfs vooraf de wildernis in gejaagd: «The medicine-man would take the animal, pass some herbs over the sick man, tie these to the animal, and drive it away to some waste land, where he would kill it, taking the meat as his perquisite»; Roscoe 342 v. Eene andere methode, aldaar gevolgd, wordt gecombineerd met de magie van den gespleten boomstam of stok, die wij in § 85 ontmoetten: De medicijnman kiest een pisangboom, die begint vruchten te dragen, in de nabijheid van de woning van den patient uit, slacht bij die plant het dier en bestrijkt den patient met het bloed op voorhoofd, aan beide zijden van zijn bovenlijf en op beide beenen boven de knie. Vervolgens wordt de pisangstam zoodanig gespleten, dat onder- en boveneinde aaneen blijven, en stapt de zieke er door heen, daarbij zich van al zijne kleederen ontdoende. De pisangstam wordt ten slotte in de rimboe geworpen: Roscoe, 343; verg. § 80. Het is evenwel de vraag, of wij hierbij in het dier wel een zondebok mogen zien.

§ 90a. Gaan wij thans over tot het geven van eenige voorbeelden uit onzen Indischen Archipel, waarbij het «bloedoffer» bij genezingen in zuiveren vorm zich voordoet. Vooreerst wijs ik op hetgeen wij in § 7 onder Bagĕlen vermeld vinden: voor den pokpatient wordt eene zwarte kip geslacht, welker vleesch hij eet en met welker bloed hij wordt ingewreven. [1] In § 72 zagen wij, dat de veeren in den daar bedoelden «geestenkorf» afkomstig waren van een geofferd hoen, met welks bloed shamaan, patient en familieleden zich hadden ingewreven; zagen wij mede, dat de shamaan zich bovendien het gezicht met bloed van het offerzwijn besmeerd had.

En wanneer Kleiweg de Zwaan ons, blz. 189, mededeelt, dat men in Goenoeng Sahilan tegen beenbreuk een papje aan-

[1]) Zie nog Koesnoen n° 7.

wendt, hetwelk samengesteld is uit een fijngehakten haan (of kip, naar gelang patient man of vrouw is) vermengd met eenige plantaardige zelfstandigheden, dan kunnen wij de hieraan toegekende geneeskracht gerust afleiden uit het oorspronkelijk geloof aan de magische eigenschappen van het geslachte magische dier. Het javaansche recept tegen betoovering, hetwelk wij in § 45 leerden kennen, behoort mede in dezen gedachtenkring thuis, evenals het baden van den pokpatient met water, waarin men rauw rundvleesch gewasschen heeft, wat ons door Koesnoen, onder n°. 30, van Grabag wordt medegedeeld. Voorbeelden uit Europa van genezing door dierenbloed, i. c. van hoenders, geven Hovorka en Kronfeld, II 225, 677.

Een mooi voorbeeld vinden wij nog bij Nieuwenhuis, I 153, in het mĕla, magische ziektebezwering, der Kajans. Hierbij wordt aan de magie van het dierenbloed, thans van een offerbiggetje afkomstig, nog die van het ijzer gevoegd. «Wordt het donker, dan is de tijd aangebroken voor het eigenlijke mĕla», zoo lezen wij, «waarvoor alles gesloten wordt en een oud zwaard en een oude speerpunt met kawits (pakjes offerspijs) en daoen sawang met varkensbloed worden voorzien en de patient als 't ware daartusschen geplaatst met den voet op het zwaard, terwijl de priesteres met de speerpunt den arm van den zieke bestrijkt van boven naar beneden. Deze bewerking, het mĕla, dient om de ziel die de dajoeng vooraf in het hoofd van den behandelden persoon geblazen heeft, met al dat goede in aanraking te brengen en over te halen om het lichaam niet weer te verlaten». Deze animistische verklaring is niet zeer duidelijk en de manipulaties allerminst rationeel te noemen ter bereiking van het voorgestelde doel. Als magische handeling in bovenbedoelden zin echter, is alles duidelijk, terwijl ook het beblazen, waarvan wij de prae-animistisch-magische beteekenis in § 43 zagen, daar zeer wel in past. Te meer neig ik tot de praeanimistische opvatting dezer magie ook voor de huidige Kajans, waar schrijver op het bovengeciteerde laat volgen: «Daarna worden ook de huisgenooten met hetzelfde doel» — waarschijnlijk te lezen: op dezelfde wijze — «bewerkt en dus voor hun gezondblijven gezorgd». Hoe past dit nu in de animistische verklaring? Was hùn «ziel» dan óók uit het lichaam gevaren?

§ 91. Bestrijking met bloed van een geslacht hoen of eenig ander dier (varken, buffel, geit) komt niet alleen bij ziekten

voor. Vele dajaksche stammen kennen deze handeling als huwelijksceremonie: bruid en bruigom worden op verschillende plaatsen van hun lichaam met het bloed van het geofferde hoen bestreken, soms door middel van een zilveren muntstuk of een stuk ijzer, andermaal terwijl zij op gongs gezeten zijn en eene lans vasthouden; ook wordt wel karbouwen- of varkensbloed gebruikt, terwijl eieren mede hierbij weleens eene rol vervullen; de magische bedoeling van dit alles is onmiskenbaar. (Wilken, I 544).

Verder vinden wij van hanenbloed-bestrijking gewag gemaakt bij de shamanistische bedrijven der Tinguianen op de Philippijnen, en in Bolaäng-Mongondou: Wilken, III 357, 360.

Van het meeste belang is echter deze bloedbesmering bij de besnijdenis. Want de besnijdenis zelve vindt m. i. haar oorsprong in dezelfde gedachte als het bloedig offer: zij diende om den jongeling te beveiligen tegen het magisch gevaar, hetwelk hem van zijne genitalia dreigde en vooral tegen het coïtus-gevaar; verg. § 42. Wat zou daartegen wel sterkere magie kunnen vormen dan bloedvloeiïng juist uit datzelfde lichaamsdeel, hetwelk het gevaar opleverde? Uit dit oogpunt beschouwd krijgt de vroeger bestaande gewoonte der Boegineezen, om iemand die reeds vóór de besnijdenis coïtus had uitgeoefend, de voorhuid slechts met eene naald te doorsteken, eene geheel andere beteekenis dan Wilken, IV 226, daaraan toekent. Inderdaad had zoo'n persoon bewezen, dat hij door besnijdenis niet meer tot den coïtus geschikt gemaakt behoefde te worden, maar niet in physiologischen zin, zooals Wilken in verband met zijne opvatting van het oorspronkelijk doel der besnijdenis meende, maar in zuiver magischen. Eigen bloed, uit dat lichaamsdeel gevloeid, vormt eene zeer sterke magie; maar vóór men ertoe gekomen is, zich zelven aldus te verwonden of te doen verwonden, zal men m. i. de magische bescherming wel op andere, meer voor de hand liggende wijze hebben zoeken te bereiken, nl. door het bloed van een magisch dier. Werkelijk vinden wij daarvan een voorbeeld bij de Boelian-Koeboes, die dikwijls zich ertoe bepalen den penis te betten met het bloed van eene daartoe geslachte geit. Van Dongen, die ons dit interessante feit — waarvoor ik helaas geen analogon heb kunnen vinden — mededeelt, noemt het eene imitatie-besnijdenis; zie Bijdr. T. L. Vk. dl. 63, blz. 301 noot. Ook ik nam deze qualificatie over in mijne aanteekening op Wilken's besnijdenis-verhandeling, IV 245 v., en zag er een

rudiment in van een pars-pro-toto-offer, waarvoor ik de besnijdenis ten onrechte hield. Thans ben ik echter geneigd deze handeling als het prototype te beschouwen der besnijdenis: m. i. heeft men, vóór de besnijdenis-ritus in zwang kwam, den penis met het bloed van eenig magisch dier ingewreven. De Makassaren en Boegineezen smeren ook thans nog, vóór tot de besnijdenis wordt overgegaan, den penis met het bloed van een haan in. Ook hierin zie ik natuurlijk een rudiment van het oude gebruik, of liever: het oude gebruik zèlf, hetwelk door de besnijdenis niet verdrongen, maar daar naast is blijven bestaan. Bij de Maleiers van Lebong, waar de besnijdenis nog met de meeste magische ceremonieën omgeven is — slachten van geit, koe of buffel, offermaal, muziek van trommen en bekkens, uitdeeling van gepofte rijst, «koud» maken door een bad, drinken van haarwaschwater der moeder, zitten van den patient op nog niet ontbolsterde kokosnoot met gezicht naar het westen — speelt de haan eene andere, doch even magische rol. Na de besnijdenis laat de doekoen nl. den besnedene eigenhandig een haan slachten, dien deze daarna, met zout ingewreven en geroosterd, te eten krijgt. (Zie voor een en ander Wilken, IV 207 v., 210). Door den haan zelf te slachten, komt de besnedene met diens bloed in onmiddellijke aanraking; met het eten van het gezouten en geroosterde dier wordt de daarmede beoogde magische versterking van den knaap voltooid. Eene bijzonderheid wordt hierbij nog vermeld, die voor mijne hypothese van veel belang is: op sommige plaatsen nl. gaat aan de eigenlijk gezegde besnijdenis eenige weken te voren het toebrengen eener kleine insnijding vooraf; en het is dan juist hierbij, dat de bovengenoemde ceremonieën worden in acht genomen, terwijl de werkelijke operatie zonder eenige feestelijkheid plaats heeft. Hieruit blijkt duidelijk, dat de circumcisie van lateren datum is, waarschijnlijk onder islâmschen invloed in zwang gekomen; dat de vroegere «heidensche» besnijdenis echter moet hebben bestaan in eene onbelangrijke bloedaftapping, die waarschijnlijk gevolgd is op de oorspronkelijke bloedbesmering. In verband hiermede is de boegineesche doorprikking met eene naald ook als een oude vorm te beschouwen, die later slechts in bovengemelde gevallen toepassing vond.

§ 92. Het is hier uiteraard niet de plaats, over den oorsprong der besnijdenis verder uit te weiden, ofschoon heel wat interes-

sants daarover te zeggen zou vallen, vooral ten aanzien van de door de Australiërs en Kikuyu daarbij in acht genomen ceremonieën. Dit voor eene andere gelegenheid bewarende, moeten wij thans onze aandacht wederom uitsluitend gaan bepalen tot het bloedig «offer», dat, althans oorspronkelijk, geen offer is. Het slachten van het dier wordt ook niet steeds noodzakelijk geoordeeld; dit zagen wij in § 86, waar de haan als beschermdier fungeert bij de Maleiers der Padangsche Benedenlanden, als zoodanig in leven wordt gelaten, maar voor magische doeleinden wat bloed uit zijn kam moet afstaan.

Wil men echter extra-krachtige magie hebben, zoo dient men het dier te slachten, zooals wij weten. Op groote schaal geschiedt zulks bij de Gã-negers van de Goudkust, wat ik in mijn pokopstel, 80 v., reeds meldde. Men kiest daartoe speciaal die hanen uit, die met een bas-geluid begiftigd zijn. Deze eigenaardigheid is van groot belang voor de beteekenis der slachting en toont haar helder aan: de hanen, die het krachtigst geluid hebben, nemen het krachtigst deel aan het doen opgaan der zon, het verwekken van warmte enz., zijn mitsdien met de sterkste magische kracht behept. Wanneer nu op een gegeven oogenblik, bij eene pokkenepidemie i. c., bijzonder krachtig tegen eenig ernstig kwaad moet worden opgetreden, zoo ligt het voor de hand, dat men bij voorkeur die beesten daartoe aanwendt, waarvan men de sterkste magie kan verwachten. [Men denke evenwel niet, dat de neger zich nog van deze beteekenis der bas-kraaiers bewust is. Althans wij lezen omtrent het motief dezer hanen-slachting het volgende (Globus, dl. 92, blz. 149): «Bekanntlich ist ein nicht unbedeutender Teil dieser Tiere mit einer ganz anständigen Baszstimme für das Krähen begabt. Es heiszt nun, dasz, wenn das Pockengespenst die häufig an den Dörfern in einiger Entfernung vorbeiführende Landstrasze entlang komme, und ein solcher Wächter gerade verkünde, dasz es zwei Uhr sei, dabei aber jenen Baszton anschlage — dasz dann das in seinem Traume aufgeschreckte Gespenst sofort die Richtung einschlage, aus der der Hahnenschrei kam; das Dorf wäre dann verloren. Um dies Unheil zu verhüten, werden auf allgemeinen Beschlusz alle Baszkräher getötet». Men ziet, ook de neger is rationalist; of moeten wij dit rationaliseeren op rekening van den berichtgever stellen? Dat is en blijft altijd de moeilijke vraag.]

§ 93. Slachting op eenigszins groote schaal troffen wij in § 75 ook op de Loeang-Sermata-eilanden aan. Men verbindt daaraan thans eene wichelpartij uit de lever der geslachte kippen, die zelf met het offerprauwtje worden meegegeven. De zondebokgedachte schijnt hierbij nog eenigszins voor te zitten: eene vermenging van voorstellingen dus, omdat de zondebok overigens levend wordt weggezonden. Men zal waarschijnlijk met de slachting oorspronkelijk eene zuiver magische bedoeling hebben gehad; de gedoode slachtoffers werden vervolgens als afweermiddel beschouwd en als zoodanig in het prauwtje geplaatst, waarbij volgens de bekende primitieve redeneering van § 66 weldra de voorstelling zal gekomen zijn, dat zij de ziektestoffen in zich hebben opgenomen en met zich wegvoeren.

Vreemd is het niet, dat het gedoode dier als afweermiddel, later als eene soort beschermgeest wordt beschouwd; het beteekent slechts eene voortzetting der in het dier verborgen magische kracht, ook na zijn dood. Wij troffen in § 59 daarvan een voorbeeld aan bij de Khasi's, die den kop van den «geofferden» aap aan de dorpspoort ophangen. Een analogon, waarbij de magische beteekenis van het zoogenaamde offer nog duidelijk blijkt, deelt Lewin, 226, ons mede. Bij eene pokepidemie nl. onder een der Toungtha-stammen, de Kumi's, werd een aap tegen den grond te pletter geslagen en aan de dorpspoort opgehangen; daarbij echter werden kleine riviersteentjes, i n z ij n b l o e d g e d o o p t, op de daken der huizen geworpen, terwijl de drempels met zijn staart schoon werden geveegd (verg. § 65). Op blz. 196 v. lezen wij nog, dat gedurende de k h a n g — zie § 58 — de Toungtha het geheele dorp met het bloed van het offerdier (een aap?) besprenkelen.

Dit besprenkelen heeft natuurlijk dezelfde magische beteekenis als het besmeren met bloed, nl. magische versterking. Daar besprenkeling echter ook een rudimentair baden of wasschen voorstelt, kreeg de besprenkeling met bloed evenals die met water de beteekenis eener reiniging. Deze associatie van gedachten is evenwel niet eens noodzakelijk. Want waar bloedbesmering of besprenkeling eene magische versterking beduidt, is het effect daarvan, dat de besmeerde of besprenkelde beter dan te voren tegen kwade invloeden van buiten gevrijwaard is. Natuurlijk dat vooral op «onreinen», die aan gevaren van buiten meer dan anderen zijn blootgesteld, zulk eene magische be-

handeling wordt toegepast; daardoor worden zij minder «onrein», of zelfs geheel «rein». Bekend is de reiniging van den melaatsche en zijn huis, in Lev. 14 beschreven. Daarvoor worden o. a. twee vogels (magische dieren!) vereischt; een daarvan wordt boven een aarden (in de zon of in het vuur gebakken!) pot met levend water (dus bron- of rivierwater; verg. §§ 67 en 46) geslacht; den anderen doopt men in het water en in het bloed, besprenkelt daarmede zeven keeren den patient, resp. het huis, en laat hem dan vervolgens wegvliegen. Hier vindt men de bloed-magie naast en in vereeniging met het zondebok-offer. Meestal zijn beide soorten offers in het Oude Testament reeds ineengevloeid in dezelfde offerhandeling.

Besprenkeling zal vooral dan de eenvoudige besmering vervangen, wanneer eene geheele streek of dorp van het «offerbloed» moet profiteeren, zooals in het voorbeeld der Toungtha. Ook bij het tĕpoeng tawar boemi geschiedt dit: het bloed van den geslachten buffel wordt daarbij in de rivier en naar alle vier de windstreken gesprenkeld; zie Wilken, I 608 v. Op Borneo wordt besprenkeling toegepast met het doel de epidemie af te weren: men sluit de toegangswegen tot het dorp met paggers van doornstokken af, zagen wij in mijn pokopstel, 77, en besprenkelt deze met het bloed van geofferde varkens. De Kai-lieden doen hetzelfde, maar besprenkelen de barricades met scherpe vochten, waarschijnlijk uit lianen; zie § 18. Bij het eene als bij het andere geval zit hetzelfde motief voor; en zoo zien wij, dat bij de Dajaks het offerbloed de beteekenis van afweermiddel heeft verkregen.

§ 94. Dikwijls worden de offerdieren in het vuur geworpen, het door hen in het leven geroepen element, schreven wij in § 89. In den Indischen Archipel vinden wij dit niet, althans niet in dezen zin, dat men het dier geheel door het vuur laat verteren. Wat wij er evenwel dikwijls aantreffen, is dit: dat men die dieren direct aan de hitte van het vuur blootstelt, zoodat ze niet, of zelden, gekookt, maar bijna steeds geroosterd of gebraden worden; en hetzelfde zien wij ook veel met de rijst, djagoeng enz. gebeuren.

Zoo zagen wij, dat op Wetar onder meer eene geroosterde kip in het offerprauwtje wordt gelegd, § 70; op Boeroe geeft men mee: eene gebraden kip, een geroosterden kop van een varken en een hert, een geroosterd buideldier, gekookte

en gepofte visch, § 74; terwijl bij de in § 77 beschreven magie een gedroogd buideldier behoort. Bij J. Kreemer, «de Javaan en zijne hoenders» 218, vinden wij de volgende ziekte-afwering: Een tjemårå, kip met opstaande veeren, «in haar geheel geroosterd, gestopt in een toempeng-kendil, gekookte rijst in den vorm van den koekoesan, met gelen rand, wordt den een óf anderen doekoen aangeboden. Deze roept de geburen bijeen en spreekt er den oedjoeb over uit: ««O, gij allen, vrienden hier tegenwoordig! Bidt voor sisoetå, die hier als sadjen-offer aan de geesten een geroosterde kip bracht, gestoken in een toempeng-kendil, ter afwering van krankheid.»» Hierna spreekt de oude een gebed uit, door al de aanwezigen in koor door hun amin gevolgd. Eindelijk wordt de sadjen door allen gezamenlijk verorberd; immers slechts de ampas, het over-blijfsel; de essence was reeds het deel der geesten». Dit laatste is de algemeene animistische opvatting; op andere wijze zou de animist ook moeilijk het opeten van hetgeen hij zijnen geesten aanbiedt, kunnen motiveeren. Wij weten thans echter, dat het opeten van het «offerdier» noodig is, om zich de daarin verscholen magische kracht ten nutte te maken. Ik behoef slechts te wijzen op den door den besnedene in Lebong geslachten haan, die hem, óók geroosterd, te eten wordt gegeven; zie § 91.

§ 95. Ook gepofte rijst of droge rijst, de laatste dus aan de werking der zon blootgesteld, speelt dikwijls eene belangrijke rol; zoo bv. bij de evengenoemde lĕbongsche besnijdenis, waarbij gepofte rijst onder de vrindjes van den te besnijden knaap wordt uitgedeeld. Gekleurde en geroosterde rijst wordt door de Makassaren aan Karåeng Borong geofferd: Wilken, III 159. Op de Loeang-Sermata-eilanden bidt de bevolking den ganschen dag, behalve de geesten der overledenen, ook «heer zon» aan, «en wordt aan de geesten slechts droge rijst geofferd, om hen tot het verleenen van hulp te noodzaken», zoo lezen wij bij Riedel, 328. Dit slechts is hier al zéér misplaatst. Het bidden tot de zon bij pokken — verg. § 76 i. f. — en het offeren van droge rijst, behooren in hetzelfde systeem thuis.

In mijn pokopstel, 69, maakte ik gewag van de keumeung der Atjèhers, welke op de volgende wijze wordt bereid (zie Snouck Hurgronje's werk, I 460): «men poft, bij voorkeur in een ouden, gescheurden pot (neuleuë) ongepelde rijst totdat

zij openspringt en de bolster zich van zelf afscheidt». Zoolang de pokken nog niet goed uitgekomen zijn, hangt men deze aan een draad geregen keumeung ergens als offer van den pokgeest. Ook wordt het wel met een granaatappel — verg. § 45 — als kandoeri aan een teungkoe gegeven om het uitkomen der pokken te bevorderen, dan wel aan een leubè, om voor een reiziger te bidden. De oorspronkelijk magische beteekenis hiervan is duidelijk, want als «geschenk» hebben deze waardelooze ingrediënten natuurlijk geene beteekenis; deze blijkt verder ook helder uit het gebruik dezer keumeung bij de magische behandeling van een schrikachtig kind, waarbij nog andere magische zaken (gepelde en ongepelde rijst, eieren, een stuk wit lijnwaad) mede te pas komen: zie Snouck Hurgronje, Atjèhers I 427, 460.

Wat de keumeung bij de Atjèhers is, heet bij de Gajō's bĕrteh, ongepeld gepofte rijst. Hiermede worden bruid en bruidegom zoowel als ook een begrafenisstoet bestrooid, terwijl het, met een gepeld gekookt ei, bij geen eenigszins groote kandoeri mag ontbreken en verder, met ei en sirihpruim, door de goudzoekers aan de geesten van het rivierzand wordt geofferd: Snouck Hurgronje, 102, 288, 313, 322, 362.

In de noot op blz. 69 van mijn pokopstel zocht ik de verklaring van de beteekenis, die men aan keumeung of bĕrteh hecht, in de primitieve wijze van bereiding; in verband nl. met het ethnologisch verschijnsel, dat in onbruik gekomen gewoonten, verouderde werkwijzen, primitieve werktuigen, enz. dikwijls in min of meer ritueele handelingen worden terug gevonden. Wanneer wij echter de verschillende bovenvermelde data met elkaar vergelijken en in samenhang beschouwen met de in alles zich uitende overtuiging van den primitieve, dat in vuur en in al hetgeen aan de werking van vuur of zon is blootgesteld geweest, alsmede in alles wat verondersteld wordt warmte te kunnen voortbrengen, eene min of meer sterke magische kracht schuilt; dan meen ik dat de directe grond voor de aanwending van keumeung (bĕrteh) bij verschillende gelegenheden eerder in dezen gedachtenkring dient te worden gezocht.

§ 96. Het gebruik van den ouden, gescheurden pot past mede geheel in dit stelsel. Reeds voor de vervaardiging is het noodig, dat aardewerk aan de hitte van zon en vuur wordt blootgesteld; hoe ouder het is en hoe meer gebruikt, zooveel te meer hitte het ook in zich heeft opgenomen, zooveel te

krachtiger de daarin verscholen magie moet zijn. Uit § 93 weten wij, dat in Lev. 14 bij het reinigingsoffer een aarden pot vereischt wordt. De vereering van heilige potten en de toekenning daaraan van wonderdadige eigenschappen in onzen Indischen Archipel en elders (zie Wilken s. v. potten; Junod, II 357, enz.) zijn m. i. als direct voortvloeisel te beschouwen van het bovenstaande (zooals bekend, geeft Wilken daarvan eene animistische verklaring). Dat op Boeroe en elders aarden potten tot de poesaka's behooren, boete en bruidschat daarin moeten worden voldaan — zie Wilken s. v. aardewerk — wijst mede op de magische beteekenis daarvan; het betalen van boete en van bruidschat geschiedt nl. met eene magische bedoeling, althans oorspronkelijk, t. w. om den gevaarlijken invloed van taboeverbreking te keeren. Dit laatste blijkt m. i. uit verschillende opvattingen en gebruiken, die met het begrip van misdaad en zonde (verg. § 83) en huwelijkssluiting in verband staan; ik kan daarbij t. d. p. evenwel niet stil blijven staan.

Aarden potjes komen ook als «bouwoffer» voor, zoo bv. in Sleeswijk-Holstein (zie Sartori; Bauopfer 52) en op de Aroe-eilanden (Riedel 255); in Anthropos V 356 lezen wij verder, dat de Keiëesche zeevaarder witte borden aan de zee offert, of als offer aan booze geesten in zee werpt, zooals Geurtjens dit voorstelt. In beide gevallen hebben wij echter oorspronkelijk te doen met de bezwering van het kwaad door magisch-werkend aardewerk. Den aarden pot zullen wij in het laatste hoofdstuk nog bij begrafenissen ontmoeten.

Het magische van den aarden pot blijkt m. i. echter nergens zoo mooi, als uit het geloof der Javanen, dat het omgooien van den rijstketel, dandang, onheil na zich sleept, hetwelk slechts òf door ngroewat, òf door zevenvoudigen omgang in naakten staat onder reciet van het vereischte bezweringsformulier kan worden afgewend; zie § 43 i. f. De door dit ongelukje ontketende magie moet wel zéér gevaarlijk geacht worden, dat men de fatale gevolgen daarvan door zóó krachtige tegenmagie moet trachten te ontgaan; — wat het ngroewat betreft, de religieuse beteekenis van de wajang-vertooning is genoegzaam bekend; zie bv. Hazeu's proefschrift, 39 v. v.

[De dandang is een eigenaardig keukengereedschap, in zooverre de rijst niet direct daarin wordt gekookt, maar door den damp van het daarin zich bevindende kokende water in een

een koekoesan (kegelvormig vlechtwerk) wordt gaar gestoomd. Zij wordt dus niet alleen zelf verhit, maar deelt die hitte op hare beurt weer mede aan de rijst; misschien dat dit tot de bijzondere «vereering» der dandang nog iets heeft bijgedragen. Tegenwoordig wordt zij veel van geslagen koper vervaardigd; aarden dandangs zijn evenwel nog algemeen naast de koperen in gebruik. Maar afgezien van de stof, die voor de vervaardiging wordt gebruikt, komt ook elders vereering van den waterketel voor; deze staat met de vereering van haard en haardvuur in nauw verband. Zoo mogen de Slaven bv. den haardketel niet anders naderen dan eerbiedig buigende, dezen niet den rug toekeeren, enz.: Ciszewski in Anzeiger, blz. 87.]

De buitengewone beteekenis, aan aardewerk toegekend, blijkt ook uit de pantangs en gebruiken, bij het Zuidafrikaansche negervolk der Thonga aan het pottenbakken verbonden; zie Junod, II 96—102. Als de pottebakster — het is altijd eene vrouw — bezig is met het vervoeren der klei, doet iedereen of men haar niet ziet, om eenig malum omen te voorkomen en de onderneming niet ten kwade te beïnvloeden. Stukjes fijngestampt oud aardewerk worden met de klei vermengd. Voor het uitgraven van de klei wordt iemand met eene gelukkige hand, tangan dingin zou men in onzen Archipel zeggen, vereischt. Het vuur moet door een klein meisje worden ontstoken. Geen aardewerk mag worden gebruikt vóór het eene magische «proef» heeft doorstaan, bestaande in het terdege wasschen ervan en het koken van eenige maiskorrels erin, die vervolgens worden weggeworpen: dit moet de nkwangu wegnemen, d. w. z. het gevaar, aan het gebruik van een aan die proef niet onderworpen pot verbonden, bestaande in een hevigen huiduitslag.

Niet bij potten-, maar dan toch bij steen-bakkerij treft men ook op Java magische gebruiken aan. Met name vind ik in de «Samentrekking der afdeelingsverslagen» van de «mindere-welvaart-commissie», omtrent handel en nijverheid der Preanger-regentschappen het volgende onder Bandoeng vermeld (p. 35): «Uit kracht van een oud bijgeloof steekt men op de 4 hoeken van den oven in de klei een stokje met een spaansche-peper en tusschen dat stokje en de klei legt men een weinig rampe (gekerfde pandanbladeren) vermengd met bloemen, in een pisangblad gewikkeld; een roode ui en eenige salambladeren.»

Zonder twijfel zal over dergelijke gebruiken op Java en elders in onzen Indischen Archipel nog wel wat te vinden zijn, maar thans ontbreken tijd en gelegenheid mij, daarnaar een nader onderzoek in te stellen. Wat overigens baksteenen betreft, ook daaraan schijnt eene magische kracht door de Javanen verbonden te worden; dit kan blijken uit hunne gewoonte (mij medegedeeld door Koesnoen), om een paar baksteenen in de put te werpen, teneinde het water daarin te zuiveren; verder om een baksteen, waarop met kalk neus, oogen, ooren en mond geteekend zijn, onder de bale-bale van een kind te leggen, indien dit gedurig huilt.

§ 96ª. In de meeste gevallen vinden wij echter speciaal den aarden pot vereerd, en wel — dit is inderdaad zeer opvallend — den gebroken of gebarsten aarden pot. Wij zagen reeds dat de Atjèhers de keumeung liefst in een ouden, gebarsten pot roosteren. Bij de boven genoemde Thonga komt de gebroken aarden pot bij tal van gebruiken te pas, en waarlijk niet als een vrij onverschillig requisiet!

Een van de belangrijkste handelingen kort na de geboorte van een kind wordt gevormd door «the rite of the broken pot», zooals Junod, I 24, deze noemt. Deze ritus heeft op den drempel (verg. § 139) der hut plaats, en wel aldus: De «dokter» plaatst in een stuk van een gebroken pot stukjes vel van verschillende dieren der wildernis: antilopen, wilde katten, olifanten, nijlpaarden, ratten, civet-katten, hyena's, elanden, gevaarlijke slangen, en roostert ze tot zij zwart gebrand zijn. Hij houdt het kind gedurende eene poos boven den daarvan opstijgenden rook, totdat het begint te schreien, te hoesten en te niezen. De restjes van die stukjes vel worden daarna tot een poeder fijngestampt en gemengd met eene soort plantenvet, uit de pitjes van een bepaalden boom verkregen, met welk mengsel de dokter het kind geheel inwrijft, vooral de gewrichten.

Bij de reiniging na eene ziekte, wat geschiedt door zich het lichaam te wrijven met o. a. de halfverteerde overblijfsels van het gras in de maag van de offergeit gevonden, komt de gebroken aarden pot wederom te pas: daarin wordt nl. het door die wrijving van het lichaam vallend vuil gedaan, om daarna in een mierennest te worden begraven (II 428). Sterft een zuigeling vóór zijne «voorstelling aan de maan» — wat in de vierde maand na de geboorte plaats heeft — zoo wordt hij

begraven in een gebroken aarden pot (I 166). En wanneer de Thonga zich een bijenstok wenscht (zie de beteekenis van de bij in hoofdstuk XV), zoo gebruikt hij mede een gebroken aarden pot daarvoor, welken hij in het bosch plaatst (II 34).

De gebroken pot vindt verder aanwending bij de bereiding van verschillende extra-sterk werkende medicijnen; zoo voor het klaarmaken van het middel tegen tering (II 423; tering vormt bij de Thonga's eene zeer bijzondere soort ziekte, zie § 119 beneden); van dat tegen krankzinnigheid en dat tegen epilepsie. Het middel tegen krankzinnigheid wordt aldus vervaardigd: men mengt een zekeren wortel met de longen en het hartebloed van een schaap dooreen, brandt het mengsel in een gebroken aarden pot en maakt er een poeder van. Vervolgens wordt den patient boven dien pot eene flinke snede aan het hoofd toegebracht, zoodat deze geheel met bloed wordt gevuld, hetwelk daarin wordt gekookt en na verdamping gebrand, om ten slotte in een mierennest te worden begraven. Om epilepsie te genezen, roostert men stukjes huid en faeces van een aap, vermengd met stukjes leeuwenhuid, in een gebroken pot; met het daarvan verkregen poeder worden patients ledematen ingewreven, enz.; zie Junod, II 424 v. Zoo zullen er nog wel meer gevallen bij dezen schrijver te vinden zijn, waarin de gebroken pot eene magische rol speelt (zie nog beneden § 200); het register op dit uitnemend, rijk werk is helaas zéér onvoldoende uitgevallen. Het bovenstaande toont evenwel genoegzaam aan, welk eene zeer bijzondere beteekenis door de Thonga's aan den gebroken pot wordt toegekend.

Hetzelfde treffen wij ook bij de Annamieten aan; deze «suspendent, à la porte d'entrée d'une maison où est un malade ou une femme en couches, une vieille marmite cassée, dont l' esprit (sc. van de ziekte) doit censément avoir horreur et qui le fera se détourner de cette maison», zoo lezen wij bij Cadière, 1130.

Ook bij de Javanen wordt de gebroken aarden pot bij magische handelingen gebruikt. Koesnoen deelde mij het volgend interessant voorbeeld mede: Volgens de Javanen waart de geest van eene ontijdig geboren vrucht rond in den vorm van een sprinkhaan (verg. §§ 35, 40, 71, 78); badjang kèrèq noemt men daarom dit diertje — badjang = niet volkomen ontwikkeld, bijzonder klein; kèrèq, naar het geluid, dat het

maakt. Als men nu 's nachts zoo'n sprinkhaantje hoort, maakt men vuur aan op een gebroken aarden pot, krèwèng, en brandt men lombok daarin; onder het zeggen van: «bioengmoe nang sĕgårå kidoel», «je moeder is naar de zuid-zee» (natuurlijk doelende op Njai Lårå Kidoel), wordt de krèwèng onder den boom of de heg geplaatst, waar het geluid vandaan komt. Dit ook in ander opzicht merkwaardig gebruik werd op verschillende plaatsen van Kedoe waargenomen.

Hoe komt men speciaal aan den gebroken pot zulk eene magische kracht toe te kennen? Want uit de bovenstaande voorbeelden blijkt genoegzaam, dat men inderdaad eene magische kracht eraan verbindt; de verklaring, dat booze geesten daarvan bang zijn, welke de Annamieten bv. ervan geven, kan niemand natuurlijk voldoen en beteekent niets meer dan eene animistische uiting van de gedachte aan afwerende, heilzame, versterkende kracht. De verklaring zoek ik in de analogie, die het breken van aardewerk oplevert met het dooden van een dier. Evenals door dooding alle magische kracht van het gedoode dier opeens naar buiten treedt (zie § 89), wordt door het breken van een aarden pot de daarin verscholen magie te voorschijn gebracht, en komt deze in al haar felheid los.

§ 96ᵇ. Hieruit verklaren zich vele gebruiken, die ons tot nog toe zonderling voorkwamen, op eenvoudige en afdoende wijze. Zoo bv. de boven vermelde van de Atjèhers, de Thonga en de Annamieten; zoo ook het veel voorkomend gebruik, om aarden potten te breken bij begrafenissen en bij bevallingen (verg. beneden §§ 186, 188, 189, 199, 200). Dat het omgooien van de dandang bij de Javanen als zoo'n groote zonde wordt aangemerkt, zal vooral hierin ook zijne reden hebben, dat door het breken daarvan eene bijzonder sterke en daardoor gevaarlijke magische kracht zou worden ontketend. Verder verklaart zich hieruit ook de magische kracht, aan potscherven, jav. wingkå, toegekend.

In mijn pokopstel, blz. 74, zagen wij, dat men op Nias bij voorkeur scherven van kopjes en schoteltjes gebruikt, om daarmede de oogen van het «pokkenschrikbeeld» te vormen. Wij ontmoetten de potscherf op Java reeds bij het toendang sétan in § 66, en bij de pokken-wegdrijving in § 67; verder nog bij de ziektebanning op de Nicobaren in § 72.

Van Koesnoen kreeg ik het volgend in Kedoe toegepast

recept tegen buikziekte: men legt potscherven en stukjes baksteen in het vuur en overgiet ze met water; dit water moet men met wat zout innemen; probatum est!

De potscherf speelt ook bij regenmagie eene rol; om nl. den regen te doen wegblijven laat men op Java door een nog onbesneden knaap — verg. de in § 91 vermelde beteekenis der besnijdenis! — een wingkå, potscherf, op het dak smijten. Liefst neemt men er eene, die als tusschensteeksel tusschen rijstpot en vuurgat dienst heeft gedaan (om nl. lucht door te laten); bij het in handen nemen der wingkå zegt de knaap: «akoe 'ndjoekoek djåkå lawehan», ik neem jonker-tusschensteeksel weg; vervolgens teekent hij met sirih-kalk een kruis erop, en zegt hij bij het gooien op het dak: «ådjå pati-pati oedan, jèn doeroeng mĕḍoen djåkå lawehan»; het zal dan niet regenen, zoolang de scherf op het dak ligt: Hazeu, Kleine bijdragen 306. Op de magische beteekenis van het kruis komen wij beneden te spreken, de afwerende kracht van sirih-kalk is algemeen bekend.

Bij Riedel, 71, treffen wij eene eigenaardige mededeeling aan, waaruit wij echter veel kunnen leeren. Heeft de zwangere op Ambon en de Oeliase de pica, zoo zegt hij, dan mag zij alles nuttigen, bv. gebrande klei of stukken van gebroken aarden potten en pannen! In verband met het hier over potten en potscherven medegedeelde is het duidelijk, dat van pica hierbij geen sprake is. Maar bovendien leert ons deze mededeeling tevens, dat het gewoonlijk aan pica toegeschreven eten van gebrande aarde (ampo), dat over geheel Insulinde voorkomt, eene gansch andere, en wel zuiver magische beteekenis blijkt te hebben, al is men zich hiervan thans niet meer bewust!

Er is nog iets, wat de wingkå magische eigenschap verleent, nl. de scherpe randen en de harde substantie, beide eigenschappen, die in amulets zeer gezocht zijn; ook daar zullen wij beneden nog naders van zien. Begrijpelijk is het dan ook, dat onder de zaken, die bij de in § 67 beschreven magie de sarat vormen, naast de wingkå ook eene glasscherf en een steentje worden aangetroffen. Even herinner ik in dit verband aan den haardvuur-steen van § 66 i. f., en wijs ik thans op de «gebraden», d. w. z. in een aarden pot boven het vuur gehouden kiezelsteentjes, waarmede men in Patjitan de «kĕmadoean», naziekte der pokken, wegwerpt, door die steentjes in de put te

gooien met de woorden: «niet deze steentjes werp ik weg, maar de kĕmadoean». Zie Koesnoen n° 50.

§ 97. Een eigenaardig gebruik van de potscherf doet zich voor, waar zij de functie vervult van doodenmuntje. Sartori geeft in zijn mooi opstel over dat onderwerp, 220, verschillende voorbeelden daarvan; verdere literatuur kan men mede aldaar vinden. Zoo steken de Kaschuben het lijk een muntstukje of eene scherf in den mond om te verhinderen dat het als vampier terugkomt. Om dezelfde reden leggen de Rhodische boeren een stukje van een antiek brok aardewerk in den mond van den overledene, nadat de priester daarop het mystische teeken van den pentalpha en de woorden Ἰησοῦς Χριστὸς ᾠνικᾷ geschreven heeft. Ook in Latoeka (Oeganda-protectoraat) legde men den lijken vroeger een potscherfje in den mond.

Men is gewoon van doodenmuntje te spreken en denkt dan dadelijk aan het bekende penningske voor Charon; zoo sprak ook ik boven van het scherfje als doodenmuntje. Wetenschappelijk is dit eigenlijk allerminst; want het zgn. «doodenmuntje» kreeg eerst veel later de beteekenis van geld, speciaal overtochtsgeld. Oorspronkelijk had het slechts beteekenis als metaal, d. w. z. als magisch afwerend middel, waarover beneden nader. Wij hebben trouwens reeds een paar voorbeelden ervan gezien, dat muntstukjes als zoodanig dienst hebben te doen: § 46, 88, 90. Men legde het oorspronkelijk en ook later nog in den mond (en ook wel op de oogen) van het lijk; zoo doen dit o. a. de Bataks (Wilken, III 118); en dat geschiedde niet zonder reden. Sartori merkt dienaangaande op, blz. 119: «Wenn wir uns nun erinnern, dasz auch sonst vielfach das Bestreben sich findet, die Oeffnung des Mundes der Leiche zu schlieszen, so liegt der Gedanke nahe, dasz dies geschieht, um üble Einflüsse, die der Tote auf die Ueberlebenden noch ausüben könnte, zu beseitigen. Doch sei gleich hier betont, dasz auch der Wunsch durch Schlieszung der Kopföffnungen der abgeschiedenen Seele den Rückweg zu versperren, maszgebend sein kann. Darüber läszt sich im einzelnen Falle natürlich keine Entscheidung treffen». Passen wij dit gebruik aan bij Preusz' theorie, dan wordt ons alles weer duidelijk: De adem van den mensch is magisch, zie §§ 36, 37; in § 51 zagen wij, hoe de Albaneezen pokken-besmetting vreezen door den adem en den blik. Hoeveel te meer zijn de uit mond (en oogen) van een lijk komende

magische invloeden dan te vreezen! Deze nu moeten worden gekeerd en dat doet men door metaal (muntjes, ook dikwijls naalden), scherfjes en, zooals wij nog zullen zien, steentjes in den mond of op de oogen te leggen, later door een en ander, o. a. ook eieren, in de handen te geven, onder de armen te leggen, enz. Wanneer de mensch nu animistisch begint te denken, dan wordt daaraan dadelijk weer een andere draai gegeven: men tracht door het «doodenmuntje» de «ziel» in het lichaam te houden, heet het dan: zie citaat-Sartori; terwijl later overzet-muntje voor Charon of anderen veerman ervan gemaakt wordt.

Bovenal gevaarlijk zijn de lijken van hen, die in een bijzonderen toestand van taboe gestorven zijn, daaronder in de eerste plaats de in het kraambed overledenen (verg. o. a. § 63; beneden ook hierover nog nader); van laatstgenoemden, zoo ook van zwangeren en maagden, wordt in de animistische periode gevreesd, dat hun «geest» een kwelgeest wordt, die het vooral op de in denzelfden taboe-toestand zich bevindende vrouwen hebben gemunt: het vampier-geloof. Het is dan ook niet toevallig, dat juist bij lijken van dergelijke personen de bovengenoemde maatregelen genomen worden. Men leze hierover Wilken op de onder «vampiergeloof» aangegeven plaatsen, en vatte de daar gegeven data in het kader van de prae-animistische magie-theorie. Ook op andere, tot de getaboeëerden behoorende personen worden dergelijke maatregelen toegepast. In Annam bv. stopt men ook het lijk van een aan eene epidemische ziekte overledene naalden in den mond of naait men dien mond zelfs toe, terwijl men het lijk in een net wikkelt, wat de Amboneezen bij kraamvrouwen-lijken doen uit vampier-vrees: Cadière, 1132; Wilken, III 225.

Wij komen in het laatste hoofdstuk, waarin wij de verschillende begrafenisgebruiken wat meer van naderbij zullen beschouwen, hierop terug, en zullen dan zien dat de verschillende den doode medegegeven voorwerpen, meestal in metalen voorwerpen, aardewerk of lijnwaad bestaande, eene magische beteekenis hebben. Het «doodenmuntje» nu onderscheidt zich in geen enkel opzicht daarvan, behalve dat het zich in eenigszins bijzondere richting ontwikkeld heeft door de plaatsing in of op verschillende lichaamsopeningen.

Een aardigen kijk op de beteekenis van het «doodenmuntje»

geeft ons de mededeeling van Schadee, o. c. 468, dat enkele Dajak-stammen den doode een muntje of gouden voorwerpje in den mond stoppen, èn hem tevens stukgeslagen tĕmpajans medegeven in het graf. Het gebruik van potscherven als «doodenmuntje» wordt ons daardoor, evenals het doodenmuntje als werkelijk muntje zelf, volkomen duidelijk. Omtrent de magisch-afwerende beteekenis van een en ander valt werkelijk moeilijk meer te twijfelen.

§ 98. Na de uitweiding over het doodenmuntje komen wij thans terug tot de gedachte, waarvan wij uit zijn gegaan, om de beteekenis van geroosterde dieren, geroosterde rijst, rijstketel en potscherven te verklaren. Uit diezelfde gedachte is nl. een pantang-voorschrift voortgevloeid, t. w. het verbod om in het huis van den pokzieke te braden of te roosteren.

De verklaring van deze pantang valt ons niet moeilijk meer. Wij zagen, hoeveel magie, door het blootstellen van dieren of zaken aan de vuur- of zonnehitte, daarin wordt opgehoopt. Ook weten wij, dat het geslachte dier bij, of dadelijk na het slachten, alle daarin opgesloten magie tegelijkertijd loslaat. Dit laatste is in vele gevallen gewenscht, en alsdan wordt speciaal daarvoor een dier geslacht. Die magie zou echter op ongewenschte wijze versterkt worden, indien die dieren bovendien nog in de nabijheid van eene voor nadeelige invloeden vatbare persoon werden gebraden of geroosterd. Want dan zou er te veel magie ontwikkeld worden; deze zou voor het gegeven geval te krachtig zijn, en daardoor schadelijk in plaats van heilzaam gaan werken.

Voor den pokpatient schijnt dit dan ook nadeelig te worden geacht. «De pokzieke mag wel gebraden zaken eten, hoewel men in zijn huis niet mag braden», zegt Snouck Hurgronje van de Atjèhers, II 50 v. Gebraden zaken zijn in het algemeen wel heilzaam, maar het braden op zich zelf, de magie-ontwikkeling als feit, wordt fataal geacht. Deze braad- en rooster-pantang geldt bij verschillende andere volken, ook t. a. v. planten en vruchten, en niet alleen bij pokzieken; zie bv. Wilken s. v. couvade.

Veelal speelt associatie-werking van anderen aard hierbij nog eene rol en worden voor deze pantang dienovereenkomstig verschillende motieven genoemd, die soms ook duidelijke blijken geven van latere vinding, Zoo zeggen de Atjèhers bv. dat door braden met olie de litteekens der pokken zwart zouden worden

(Snouck Hurgronje, I 461); in Bantĕn is het braden in het huis van den patient verboden, opdat de smeersels niet op het lichaam zouden blijven kleven (§ 12). Ook den pokpriester der Ewe-negers is het roosteren, speciaal van boonen verboden, terwijl hetzelfde hem in zijn huis is ontzegd ten opzichte van mais (Spieth, 224 v.). Of hierbij aan de gelijkenis tusschen boonen en maiskorrels en pokpuisten moet worden gedacht — in welk geval wij te doen zouden hebben met soortgelijke voorstellingsassociatie als bij de Atjèhers — dan wel aan de magische beteekenis van graankorrels en vruchtenpitten in het algemeen, blijkt niet.

De Bare'e-Toradja's vermijden het, om gedurende eene pokkenepidemie kippen, vogels, varkens of andere dieren te roosteren, «want de lucht van verbrande veeren of haren trekt den Pokkengeest aan», zegt Kruijt, 417. Op de volgende bladzijde nu vertelt hij, dat men, als de pokkenepidemie geweken is, o. a. een varken-offer brengt, genaamd waoe mboejoesi, d. i. «voor den stank der (verbrande) haren». Waarschijnlijk wil men hiermede te kennen geven, dat het roosteren van dieren voortaan weer geoorloofd is.

Wat hiervan aan moge zijn, interessant is hierbij in elk geval het element «haren», waartoe wij thans even onze aandacht willen bepalen.

X.

§ 99. Haren behooren tot die onderdeelen van het lichaam, waaraan de meeste wonderen worden toegekend door het volksgeloof. Na Wilken's beroemde verhandeling over «Das Haaropfer» met de bijlage over «Haar als Zaubermittel» en zijn opstel over de Simson-sage behoeven wij waarlijk niet veel woorden meer hieraan te wijden. Toch is de door dezen geleerde verdedigde hypothese omtrent den oorsprong van het aan «haar» verbonden volksgeloof en het haaroffer naar mijne bescheiden meening niet juist. Dat wil zeggen, van animistisch standpunt beschouwd — en bekend is het dat Wilken zich daarop stelde — zijn de verklaringen van dezen geleerde m. i. de eenig juiste. In de animistische periode verbond men het begrip «ziel» inderdaad aan de haren, werden deze als de zetel der ziel beschouwd en zelfs als de belichaming ervan. Dat het haaroffer toen in vele

gevallen in de plaats van het scalpeeren, koppensnellen en in het algemeen van het menschenoffer kan zijn gekomen, wordt door dien geleerde zelfs zeer waarschijnlijk gemaakt. Maar hiermede is de oorsprong van het aan haar verbonden geloof nog allerminst aangewezen; want ook deze is in vóór-animistischen tijd te zoeken.

De vóór-animistische beteekenis die aan de haren, alsmede aan de nagels en tot zekere hoogte ook aan de tanden van mensch en dier was verbonden, staat m. i. in het nauwste verband met de groeikracht, die zij ten toon spreiden. De tanden nemen hierbij eene ondergeschikte plaats in; na het wisselen is daaraan geen bijzondere groeikracht waar te nemen. Anders is zulks met haren en nagels gesteld; de groeikracht hiervan houdt nimmer op zich, als het ware, dagelijks te openbaren. Hierin is de beteekenis van deze onderdeelen van het lichaam te zoeken. Groeikracht beteekent voor den primitieve: magische kracht; haren, nagels, tanden zijn dus magisch, houden magische energie in zich verborgen, verpersoonlijken derhalve de kracht.

Hieruit zijn de meeste daaraan verbonden geloofsuitingen zeer eenvoudig af te leiden; de Simson-sage o. a. wordt zonder meer hierdoor verklaard, want het knippen van haren en nagels beteekent niet anders dan het ontnemen aan den mensch van een goed deel zijner kracht. Vandaar dat aan krijgsgevangenen en slaven de haren worden geknipt, en de Keiees op reis noch haren, noch nagels knippen mag. Alle bij eerste haarknipping behoorende ceremonieën, die bij vele volken aangetroffen worden, zijn als magie te beschouwen ter keering van het daaraan verbonden gevaar; met een «offer» hebben ze niets uitstaande, althans oorspronkelijk. Magische kracht bezitten vooral de haren van «heilige» personen, ook van andere getaboeëerden; daaruit emaneert magie. Het hoofdhaar van een Maori-hoofd was zóó magisch, dat «if he only touched it with his fingers, he was obliged immediately to apply them to his nose, and snuff up the sanctity which they had acquired by the touch, and thus restore it to the part from whence it was taken». Taylor, gec. bij Frazer, Taboo 256. Vooral lange, loshangende haren verspreiden magische energie. Aan edelen en jonge ongerepte maagden was het dragen daarvan geoorloofd. Bij gehuwde vrouwen daarentegen, die de magie van den coïtus en het kraambed ondergaan, zouden loshangende haren nadeelige werking

op haarzelve en hare omgeving kunnen uitoefenen; zij knippen dus de haren of verbergen ze, «steken het haar op». Jonge meisjes, die vóór het «huwelijk», d. w. z. vóór de daartoe noodige magische versterking of wijding te hebben ondergaan, coïtus plegen of zelfs zwanger worden, leveren daardoor een magisch gevaar op, ook voor anderen: ook zij moeten de haren knippen of opbinden.

[De vrees voor de gevaren van de coïtus-magie, vóór de noodige kracht daartoe verkregen is, leidt tot gedwongen kuischheid bij vele volken; van de bewoners der Timorlaoet-eilanden heet het, dat zij zich met een arèn-vezelzwam brandwonden toebrengen, indien zij ongeoorloofde vleeschelijke gemeenschap plegen (Riedel, 280): de beteekenis hiervan zal gezocht moeten worden in afwering van de kwade magische gevolgen. Waar vrije liefde vóór huwelijk wordt door de vingers gezien, wordt buitenechtelijke zwangerschap gewoonlijk toch als eene zware overtreding beschouwd, waarvan droogte en misgewas, epidemieën en ander onheil voor het geheele volk de gevolgen kunnen zijn (zie Wilken, s. v. zwangerschap); wèl een bewijs, wat voor magische gevaren daaraan verbonden zijn.]

Ook het rouwgebruik, bestaande in het bedekken van het hoofdhaar, past in dit systeem (ofschoon het los laten hangen van het haar óók als zoodanig wordt aangetroffen). Wij weten dat de doode een gevreesden magischen invloed uitoefent (§ 97), elk lijk is dan ook «onrein», taboe. Die onreinheid deelt zich mede aan zijne weduwe, die in zoo nauwe magische betrekking (coïtus) tot hem heeft gestaan en van de lijkmagie ook het meest te vreezen heeft. Vele, zoo niet alle rouwgebruiken kunnen wellicht, uit dit gezichtspunt beschouwd, worden verklaard op eenvoudige wijze. In elk geval is zoo'n persoon, althans in den eersten tijd na het verscheiden van haren echtgenoot, taboe en zoowel voor zich zelve als voor anderen hoogst gevaarlijk, zoodat zij zooveel mogelijk gemeden wordt; en na het bovenstaande is het begrijpelijk, waarom zij het haar niet loshangend of zelfs zichtbaar mag dragen.

§ 100. Doen loshangende haren op zich zelven reeds magie emaneeren, dan is het begrijpelijk, welke gevaren verbonden kunnen zijn aan het k a m m e n der haren. De daardoor vrijkomende magische kracht schijnt van zooveel beteekenis te zijn, dat het kammen van haren op kritieke tijdstippen of in de nabijheid van in gevaar verkeerende personen steeds gevreesd

wordt. Een voorbeeld van heilzamen invloed, aan het kammen van haren toegekend, heb ik niet kunnen vinden. Maar niet alleen voor anderen is het haarkammen gevaarlijk; in de eerste plaats is het dit voor dengene zelf, die kamt. Want daardoor verliest hij, of meestal uiteraard zij, veel van de in de haren verborgen magische kracht of levenskracht of hoe men het noemen wil (indien maar weer niet «zielestof»); deze wordt er als het ware uitgekamd. Vele verbodsbepalingen, die het haarkammen betreffen, schijnen zelfs uitsluitend het belang van den eigenaar van het haar te beoogen.

Zoo bv. mag men op Java in het algemeen 's avonds of 's nachts zijn haar niet kammen; men vergelijke § 43 voor de beteekenis der tijdsbepaling hierbij. Eigenaardig is het, dat deze pantang-bepaling, zooals de meeste andere — wij zullen er meer aantreffen — door het uitspreken van eene soort verontschuldiging, jav. sĕsangi = voorwaarde, kan worden overtreden zonder nadeelige gevolgen. Zoo ook in dit geval door onder het kammen te zeggen: «akoe arĕp 'ndĕloq wajang lèrèn djoengkatan» of «ajo pâḍâ nonton wajang kidoel kono», aldus voorwendende, dat men eene wajangvoorstelling moet bijwonen (Hazeu, Kleine bijdragen, 295). Men weet, dat eene wajangvoorstelling «reinigt»; verg. het ngroewat, § 42. — Het sĕsangi is niet iets specifieks javaansch; het is iets algemeen menschelijks en een uitvloeisel van den aard van het primitieve denken en voelen. Ik haal slechts één enkel analogon aan uit een geheel ander oord der wereld, uit IJsland! Daar mag men zich niet kammen in bed; men zou dan bedlegerig worden, tenzij men onder het kammen zegt: «ik werp het ziekbed weg, maar niet den kam». Aldus Liebrecht 369; waarschijnlijk moet de kam na het kammen weggeworpen worden onder het uitspreken der aangehaalde woorden. Ook hier wijst het kammen op eene verzwakking; het bed is in de plaats van den avond gekomen, en zoo krijgen wij deze associatie: avond-bed, verzwakking-ziek, bed-ziek-bedlegerig. Met dit bezweringsformulier vergelijke men dat, hetwelk de Javaan bij het doen wegdrijven der sarat, in § 67 bedoeld, uitspreekt; vorm en bedoeling komen frappant met elkaar overeen; ook hier betreft het eene analogie-, of magische handeling en is de blijkbare bedoeling dier woorden deze: mèt of in dezen kam werp ik de ziekte weg. Verg. nog Koesnoen, n° 50.

Op Leti, Moa, Lakor, Babar en Kisser is het haarkammen der weduwe verboden tot de eerstvolgende nieuwe maan (Riedel, 363, 395, 421); het laatste doet veronderstellen, dat dit verbod in de eerste plaats ten behoeve der weduwe zelve strekt; de wassende maan met hare magische eigenschappen, zie § 60, maakt het verbod verder overbodig. Bescherming van het kind heeft men op het oog door het op Nias voor de ouders geldend pantang-voorschrift om zich het haar te kammen vóór het kind ééne maand oud is (Kleiweg de Zwaan, 103), een pantang-voorschrift hetwelk in Duitschland door de landbevolking op het kind zelf wordt toegepast, door het niet te kammen gedurende het geheele eerste jaar (Frazer, Taboo 264).

§ 101. Mooi blijkt de magische beteekenis van het haarkammen-verbod bij het door Frazer, Taboo 187, gegeven voorbeeld; de thans daarvan gegeven verklaring, eene animistische, laat ik buiten beschouwing. Het betreft de «reiniging» van een moordenaar bij de Omaha's. Deze is, zooals uit alles blijkt, taboe (men denke aan het bloed van den verslagene, waarmede hij in aanraking is gekomen). Hij moet barvoets gaan, mag geen warm voedsel gebruiken; noch zijn stem doen hooren of rondkijken (adem-, geluid-magie van Preusz, booze-blik-gedachte!); hij moet zijn kleed goed gesloten om het lichaam houden tot zijn hals toe (isoleering!); zijne handen mag hij niet vertoonen (nagel-magie!); als de stam op jacht gaat, moet hij zijn tent ongeveer een kwart mijl van het kamp opslaan, omdat anders «de geest» van den vermoorde wind zou veroorzaken, wat schade zou kunnen berokkenen (wellicht in verband met het scherpe reukorgaan van het wild); ten slotte mag hij zijn haar niet kammen, noch dit in den wind laten waaien. De veroorzaking van wind staat met dit haarkammen-verbod waarschijnlijk in nauw verband; bij tal van volksstammen toch heerscht het geloof, dat haarkammen storm veroorzaakt; wèl een bewijs van de enorme, daaraan toegekende, magische kracht!

[Zie vele voorbeelden bij Frazer, Taboo 271, waar in verband daarmede gewezen wordt op het haar als middel om regen te doen vallen. Reeds Wilken gaf daarvan een voorbeeld (III, 477 nt. 124), en wees het verband tusschen haarknipping en storm aan (III, 449 v.), o.a. gewag makende van het uitspreken eener bezwering bij elke haarsnijding door de Nieuw-Zeelanders «to avert the bad effects of thunder and lightning, which were

supposed to be occasioned by this potent operation» (zie Wilken, III 550, naar Taylor). In West-Afrika werden den «mani» van Jumba (San Salvador) bij zijn dood de haren, tanden en nagels uitgetrokken, omdat er anders geen regen meer zou vallen. Wie denkt hierbij niet onmiddellijk aan het testament van Nogi, waarin hij zijn lijk aan de geneeskundige school van Tokyo vermaakte, met uitzondering van zijne haren, tanden, en nagels? Is zeldzamer vereeniging van ultra-moderne westersche verlichting eener- en magische denkwijze anderzijds mogelijk?]

Het verband tusschen haar en storm blijkt ook uit het haarkam-verbod der zeevarende Motoe van Port Moresby, wanneer zij zich voor hunne jaarlijksche handelstochten gereed maken; ook coïtus is dan streng verboden: Frazer, o. c. 203; verg. §§ 36, 37, 42.

§ 102. De magische denkwijze treedt ons overal te gemoet, en in het primitief denksysteem beschouwd, kunnen de op het eerste gezicht vreemdsoortigste denkuitingen meestal eene aanneemlijke verklaring vinden. Zoo, wanneer de Chewsuren gelooven, dat, wie in de lente met ongekamde haren den hop tegenkomt, aan hoofdpijnen zal lijden. Men denke slechts aan de kracht der lentebrengende, warmte-veroorzakende vogels (§ 35) en brenge deze in verband met de emanatie van kracht uit het loshangend, onopgebonden haar (want hieraan zullen wij wel daarbij moeten denken), om de vrees voor hoofdpijn in het gegeven geval volkomen te kunnen begrijpen. Ik breng hierbij in herinnering, hoe hetzelfde volk haargroei pleegt te bevorderen door wassching met runder-urine (zie § 44); de diepere beteekenis is ons nu duidelijk: haargroei beteekent in het primitief denken krachtaanwas! Zie Radde, 112, 137. — Soms is de oorspronkelijke beteekenis van geloofsuitingen door bijkomende elementen en mythenvorming nauwlijks meer na te gaan. Zoo bv. in het geloof der italiaansche boeren, dat men op Vrijdag zich de haren niet mag kammen, op dien dag daarentegen bij voorkeur meel moet kneden; want, zoo heet het, Jezus vroeg eens op een Vrijdag aan iemand, die bezig was zich te kammen, een dronk water, wat hem geweigerd werd; iemand, die bezig was meel te kneden, voldeed aan hetzelfde verzoek; de eene werd vervloekt, de andere gezegend! (Année sociologique, 1903, blz. 201, uit G. Pitre, Curiosità di usi popolari). De oorsprong is natuurlijk te zoeken in de kracht-

verspilling door het haarkammen, de krachtverwerving door het meelkneden (waarbij de in het meel, het graan verborgen magische kracht zich uit en versterkend werkt op den knedenden persoon).

Het behoeft ons niet te verwonderen, dat in verband met het bovenstaande aan den kam op zich zelf eene magische beteekenis wordt verleend, en dit voorwerp tot amulet is geworden. Het mooiste voorbeeld hiervan vindt men bij de Sĕmang van Malaka, aan wier eigenaardig en mooi geornamenteerde bamboe-kammen magische kracht wordt toegekend; zie zeer uitvoerig hierover, Skeat and Blagden, I 148, 149, 419—448, met tal van interessante afbeeldingen. Een ander voorbeeld geven Hovorka-Kronfeld, II 208, waar zij mededeelen, dat de pruisische Wenden onder het hoofdkussen van een kind, wanneer het stuipen krijgt, een kam van een overledene plaatsen. De kam speelt verder eene belangrijke rol bij begrafenissen en vormt een veelvuldig voorkomend grafgeschenk in den tijd der volksverhuizing en daarna; een voorbeeld uit de Molukken vindt men beneden, § 189. In Oost-Pruisen en Spanje werden urnen gevonden met kam-figuren. Zoo neemt de kam ook in de folklore eene voorname plaats in. In eene indiaansche sage worden doodsbeenderen door middel van een kam uit de onderwereld tot nieuw leven opgewekt; in een napelsch sprookje sterft een kind doordat de moeder bij ongeluk een kam in zijn haar liet steken, enz. Vooral wordt de kam gebezigd bij de «magische vlucht», om wouden, stroomen enz. te tooveren tusschen den vluchtende en zijne vervolgers: Zie voor een en ander Pancritius in Anthropos, 1913, blz. 859 v. en de daar geciteerde verhandelingen. Men leze nog in verband hiermede het opstel van Goblet d' Alviella «Le peigne liturgique de Saint Loup» in Croyances, rites, institutions, I 82.

Begrijpelijk is nu het pantang-voorschrift, om zich bij den pokzieke de haren te kammen, hetwelk wij onder Semarang en Demak vermeld vinden: zie §§ 3 en 5. Ook in Tĕmanggoeng is het haarkammen bij den pokzieke verboden, in Poetjang alléén, indien dit met olie geschiedt. Zelfs is het in eerstgenoemde plaats verboden, om den pokzieke te bezoeken, indien men pas het haar gekamd of geolied heeft. Zie Koesnoen, n[os]. 20, 35, 37. Ditzelfde vermelden Hovorka-Kronfeld, II 750, van de Indiërs in de Pendjâb, en in ditzelfde verband zal wel

het bericht van Balfour (s. v. small pox) moeten worden beschouwd, dat het bezoeken van den pokpatient niet geoorloofd is aan personen, die zich pas hebben geschoren.

§ 103. De magische kracht van het haar maakt dit uitermate geschikt, om onheil af te weren; extra sterk wordt die magie natuurlijk, wanneer het haar wordt verbrand. Boven zagen wij reeds eene toepassing dezer gedachte in de aanwending van verbrande haren en nagels als onttooveringsmiddel door de Minangkabauers, § 63 i. f. Eene andere toepassing vinden wij bij de Kei-eilanders, van wie Riedel, 239, mededeelt: «Om de booze geesten te verdrijven brandt men fijngestampte buffelhorens en afgesneden hoofdhaar der Papua slaven, omdat de stank daarvan voor geesten ondragelijk wordt geacht». Het haar van Papoea's zal genomen worden om de blijkbaar daaraan bijzonderlijk gehechte magie, waarschijnlijk in verband met de bij vreemdelingen veronderstelde magische kracht. De buffelhorens spreken voor zich zelf.

Dezelfde omstandigheid, welke gebrande haren geschikt doen zijn om geesten te weren, maakt, dat zij voor pokpatienten uiterst gevaarlijk zijn; zooals het braden en roosteren van dieren in het algemeen reeds verboden is, is dit a fortiori ontoelaatbaar waar het dieren betreft, zooals varkens en kippen, bij welker roosting onvermijdelijk wat haren en veeren mede verbranden. Voor het verbod hebben de tegenwoordige Toradja's, zooals wij in § 98 i. f. zagen, de verklaring uitgedacht, dat verbrande veeren en haren den pokgeest zouden aantrekken. Wel vreemd, waar deze voorstelling geheel in strijd is met het primitief-magisch systeem, hierboven uiteengezet en verder ook zich uitende in het veel voorkomend gebruik, om geesten door stank, dikwijls door het verbranden van stinkende dingen veroorzaakt — zie bv. § 11 — te verjagen. Te vreemder, waar Kruyt het voorstelt, alsof men dit roosteren naliet in een nog niet besmet dorp, om besmetting te voorkomen. Men zou dan zeggen, dat het verbod niet meer in acht genomen behoefde te worden, als de pokgeest toch reeds zijn intrede in het dorp had gedaan. Maar wat heeft dan het varkensoffer «voor den stank der verbrande haren» — zie § 98 — n a eene pokepidemie te beteekenen? Reeds in § 58 waagde ik de veronderstelling, toen om andere redenen, dat Kruyt de door hem geschilderde pokken-maatregelen enz. ten onrechte als prophylaktische heeft

voorgesteld; thans versterken mij bovenstaande overwegingen in deze meening. Dan zou het rooster-verbod dus gelden, en zulks in overeenstemming met de overal elders gevonden gebruiken, voor den tijd dat de pokken inderdaad in het dorp heerschen. En dàn heeft het zin, dat men na het uitwoeden dezer ziekte dit pantang-voorschrift door een varkensoffer gaat opheffen. Daar de magische werking van dieren-roosting niet meer begrepen wordt, is het mogelijk, dat men thans aan verbrande veeren en haren eene pokgeest-aantrekkende kracht toekent; het begrip «gevaarlijk voor poklijders» kan in animistische hersenen zich gemakkelijk hebben vervormd tot: «pokkengeest-aantrekkend».

De sterk-magische kracht van verbrande zaken, die op zich zelf reeds magische beteekenis bezitten, blijkt nog uit het strenge verbod om, zooals het heet, den haard en het haardvuur te «verontreinigen». «Da alle Absonderungen des menschlichen Körpers für unrein gehalten werden», zoo lezen wij in het uittreksel uit Ciszewski's werk, o. c. 88, «so ist es, soll der Herd rein bleiben, nicht gestattet, den Schleim aus der Nase, ausgekämmte Haare und abgeschnittene Nägel hineinzuwerfen, noch auf den Herd zu spucken oder den Urin zu entleeren. Um den Herd nicht durch den Atem zu beflecken, soll man sich ihm mit einem Tuch vor dem Munde nähern. Menstruierende Frauen und Wöchnerinnen, die allgemein für unrein gelten, haben zum Herd keinen Zutritt». Wij hebben al de hier genoemde menschen en menschelijke afscheidingen als magisch, en daarom taboe, leeren kennen en weten wat wij onder onreinheid hebben te verstaan; verg. §§ 47, 50 enz. Zonder verder commentaar begrijpen wij dan ook, dat de zgn. verontreiniging van haard en haardvuur niet anders wil zeggen dan de verwekking van gevaarlijke magie door magische elementen in direct contact te brengen met het magische vuur, speciaal het haardvuur.

Al de in bovenstaand citaat genoemde «pantangs» staan gelijk met en verschillen in karakter op geenerlei wijze van de roostings- of bradings-pantang.

§ 104. De verschillende keeren, dat van nagel-magie hierboven sprake is geweest, zagen wij dat deze tot hetzelfde systeem te brengen is als de haar-magie. Daarom ben ik ook geneigd om het bericht, hetwelk wij onder Demak vonden (§ 5), dat men

den pokzieke de nagels omwikkelt teneinde het krabben te voorkomen, mede daaronder te rangschikken. Het thans daarvoor aangegeven rationeele motief zou dan secundair zijn en het oorspronkelijke gezocht moeten worden in voorkoming van ongewenschte magische emanaties. Een analogon heb ik hiervan niet kunnen vinden. Wel vind ik bij Kreemer, «Hoe de Javaan zijne zieken verzorgt», 13, een gebruik, hetwelk met het bovenstaande in het nauwste verband staat: men wrijft nl. de nagels van handen en voeten met lombok in om rheumatisme te verjagen. Het kleuren der nagels als afweermiddel is zeer verbreid. De Maleiërs van Taloek gebruiken daartoe de daoen inai (Lawsonia inermis, jav. patjar koekoe) en bovendien gestampte peper, alles met houtskool dooreengemengd, welk mengsel men vóór het ter ruste gaan op de nagels legt en met een pisangblad omwikkelt: Kleiweg de Zwaan 388. Aan den peper en de houtskool (verg. § 94—98) is de magische beteekenis van het nagelkleuren duidelijk te kennen. Dit nagelkleuren wordt ook tegen pokken aangewend in Tĕmanggoeng; hier wordt de patjar koekoe vermengd met zwarte mieren, welker magische beteekenis wij beneden zullen leeren kennen; zie Koesnoen, n°. 33.

In het europeesch volksgeloof komt het knippen van nagels, meestal tegen kiespijn, veel voor als sympathetische magie, met het doel nl. om de pijn of de ziekte met de nagels van zich af te werpen. Deze worden dan òf begraven, òf in een gat van een boom gestopt, òf in de rivier geworpen, enz. (zie Hovorka-Kronfeld, s. v. Nagel).

Dergelijke handelingen hebben met het hier behandelde natuurlijk niets te maken. Toch doen sommige geloofsuitingen nog sterk aan de oorspronkelijke opvattingen denken, zooals bv. het geloof, dat men kinderen in hun eerste jaar de nagels niet mag afknippen, omdat zij anders zouden leeren stelen; daarom moet de moeder ze afbijten en de nagelstukjes doorslikken (Hovorka-Kronfeld, II 633). Indien wij het blijkbaar meer moderne motief ons wegdenken, dan treedt de oorspronkelijke beteekenis duidelijk te voorschijn: het verzwakkende kortwieken der nagels moet door de magische energie van moeders speeksel en adem worden geneutraliseerd. Het doorslikken der afbijtsels heeft ten doel, deze magisch zoo te versterken, dat welke lotgevallen zij ook ooit mogen ondergaan,

het kind daarvan geene nadeelige gevolgen zal kunnen ondervinden; verg. § 30, h.

§ 105. Wat de haarmagie betreft, wij zullen deze later nog in ander verband ontmoeten, maar komen thans met een enkel geval op het haarkam-verbod terug, een geval, hetwelk ik tot het laatst heb bewaard, omdat het ons van zelf brengt op eene andere patang, nl. die betreffende het slachten van dieren.

Wij vinden het bij Frazer, Taboo 207 v., waar wij lezen dat de Centraal-Eskimo's van Baffinland en Hudsonbaai bij het dooden van een walvisch of een rob verschillende gebruiken in acht nemen, die overeenkomen met hunne rouwgebruiken. Deze worden aldaar, naar de bekende werken over dat volk van Franz Boas, uitvoerig medegedeeld, en daartoe behoort o. a. ook het verbod voor de vrouwen, om zich de haren te kammen.

Dit eene gegeven wijst er reeds op, dat de eskimosche visscher bij het dooden van een walvisch taboe is, zich in een toestand van gevaar bevindt. Maar niet alleen hij is dit; bij tal van volken treft men den taboe-toestand van jagers en visschers aan. Ontelbare gegevens hiervoor geeft ons Frazer's «Taboo» in § 6 van hfst. III, 190—223. De tegenwoordig algemeen aangetroffen motiveeringen voor de hiermede samenhangende gebruiken, veelal bestaande in de inachtneming van tal van pantang-voorschriften, zijn van animistischen aard; bij de Eskimo's is zelfs de overgang tot eene soort godsdienst hierbij niet te miskennen. Vrees voor de «ziel» van het gedoode of te dooden dier vormt den animistischen grondslag der hiermede verband houdende gebruiken, ofschoon voor de meeste daarvan in het animisme geene afdoende verklaring gevonden kan worden. Daarvoor moeten wij ook hierbij tot de prae-animistische basis der huidige voorstellingen doordringen, en dan bekomen wij in de meeste gevallen eene weldadig aandoende opklaring van den nevel, waarin vele dier taboe-gebruiken nog gehuld zijn.

De bij het dooden van een dier loskomende magie is in bepaalde gevallen gewenscht en wordt alsdan opzettelijk opgewekt, zooals wij in het vorige hoofdstuk zagen. Wat echter in het eene geval gewenscht is, kan in het andere schaden. Zelfs vergif kan in bepaalde gevallen en omstandigheden heilzaam zijn. Bij magische energie hebben wij het meermalen opgemerkt, dat men deze in het algemeen heilzaam acht, wanneer zij op gewone wijze met matige intensiteit optreedt. Komt zij evenwel

in al hare sterkte los, dan werkt zij nadeelig, tenzij men zich in een toestand bevindt, waarvoor extra-sterke magie juist gewenscht is, Zoo is het hoen bv. om zijne magische kracht bij den Javaan en vele anderen in eere; wordt het echter geslacht, dan is de daardoor loskomende magie te sterk om in gewone omstandigheden heilzaam te kunnen werken; in omstandigheden echter, waarbij extra-sterke magie van noode is, wordt daartoe opzettelijk een hoen geslacht (zie vorig hoofdstuk). Begrijpelijk is het dan ook, wanneer wij bij Kreemer (De Javaan en zijne hoenders, 216) lezen: «Alleen op hoogtijden zal de ««kleine man»» het wagen een kippetje of een haan te verorberen. Nooit zal de javaansche boer of desaman daartoe echter zelf de handen aan het werk slaan. Hij brengt het dier bij den modin of bij ontstentenis van dezen naar een reeds bejaarden santri, die de taak onder het prevelen van de passende dowå volbrengt. Bloed en vederen moeten steeds zorgvuldig begraven worden, om te verhoeden, dat de honden er zich te goed aan zullen doen.»

[Het begraven van bloed en vederen (deze laatste staan geheel gelijk met haren) is karakteristiek; de magische kracht is dáárin wel het sterkst gezeteld, zooals thans duidelijk zal zijn. Misschien is het ook dáárom, dat men de tjĕmårå, het hoen met opstaande veeren, het hoogst acht.]

Precies dezelfde gedachte zit voor, wanneer de Bororó-toovenaar, bari, geroepen wordt bij het dooden van bepaalde soorten wild en visch. De bari beblaast dan het dier van onder tot boven, beklopt het van alle kanten, bespuwt het, spuwt en schreeuwt in den geopenden bek, die daarna weer gesloten wordt. Is de bari niet aanwezig, zoo wordt de gevangen visch dikwijls weer in vrijheid gelaten. Wij herkennen hier duidelijk de adem- en speeksel-magie, dienende om de magie van het gedoode dier te paralyseeren. Bij den reeds animistischen Bororó gelden ziekte en dood van den jager dan ook als gevolgen van de wraak der door hem gedoode dieren. Dat men de bari-magie thans niet meer begrijpt, blijkt uit de motiveering daarvan dat de zielen der bari zich na hun dood in die dieren belichamen: wederom eene animistische verklaring van een niet meer begrepen praeanimistisch gebruik. Karakteristiek is nog dit, dat de Bororó nooit het door hem gedoode dier zelf zal braden. Zie voor een en ander Preusz, o.c. 375, die het voorbeeld ontleende aan Von den Steinen's beroemd werk, «Unter den Naturvölkern

Zentralbrasiliens, 491 v. v. (in de in mijn bezit zijnde volksuitgaaf 379 v.). In boven uiteengezette prae-animistische gedachte vinden alle met jacht en visscherij verband houdende gebruiken hunnen grond; zoo ook de ritueele slachting, verschillende offergebruiken, enz.

De pantang betreffende het slachten van dieren voor de naaste familieleden van den pokzieke is nu duidelijk geworden. Slachten van dieren vinden wij uitdrukkelijk verboden bij de Makassaren en Boegineezen, ook op Kisser (zie mijn pokopstel, 54, 67); onder Bantĕn vinden wij vermeld, dat steken, slaan, houwen, snijden in het algemeen verboden zijn (§ 12), het slachten van dieren dus a fortiori. Het associatieve denken schijnt het slachtverbod gegeneraliseerd te hebben, en heeft ook de daaraan ten grondslag gelegde motieven beïnvloed. Bij houwen of snijden bv. zou patients arm krom worden, bij steken hijzelf blind (§ 12). Dergelijke pantangs behooren mede tot de zgn. couvadegebruiken; zie vele voorbeelden bij Wilken s. v.; Kleiweg de Zwaan 53 v.; het opgegeven motief is gewoonlijk, dat het kind op eene of andere wijze gebrekkig ter wereld zou komen, indien de pantang overtreden werd, dat iets dergelijks het kind in de moederschoot overkomen zal als door vader of ook anderen naverwant, dieren of planten of andere zaken wordt aangedaan. Uit het bovenstaande echter moge gebleken zijn, dat het associatief verband gewoonlijk dieper te zoeken is.

XI.

§ 106. Ook bij de laatstbedoelde pantangs valt het op, dat de overtreding ervan hare gevreesde werking mist, indien daarbij eene soort bezweringsformule wordt uitgesproken. Wij zagen ditzelfde reeds in § 100 ten opzichte van het haarkam-verbod. De thans bedoelde formulen zijn echter van anderen aard. Want terwijl in de vroeger bedoelde eene soort verontschuldiging of misleiding gelegd wordt, dan wel daardoor eene nadrukkelijk uitgesproken magische beteekenis aan de handeling wordt gegeven, houden de nu te behandelen formulen niets anders in dan de uitdrukking van het voornemen, om de verboden handeling te verrichten. Zoo zal de vader van het pokzieke kind mogen houwen, slaan, snijden enz., indien hij dit vooraf aldus toe-

spreekt: «Kom, nu gaan wij houwen, slaan,» enz. Precies hetzelfde vinden wij bij Kreemer, «Hoe de Javaan zijne zieken verzorgt», 113, waar hij ons mededeelt, dat de aanstaande vader ongestraft een dier mag slachten, indien hij vooraf maar zegt: «O wicht, ik dood deze koe, maar 't zal gauw gedaan zijn; je moet dus niet onvoldragen of wanschapen ter wereld komen».

§ 107. Hoe is men tot de vreemde opvatting kunnen komen, dat het uiten van het voornemen tot eene verboden handeling deze geoorloofd doet zijn? Den sleutel ter verklaring hiervan brengt ons de gedachte van schuldontlasting door de biecht, welker oorsprong door Frazer in zijn «Taboo» 214 v. v. werd opgespoord. Deze gedachte vinden wij bij verscheidene min of meer primitieve volken, zooals Frazer met voorbeelden aantoont. In de eerste plaats de Kikuyu, waarvan in § 83 sprake was. Cayzac, 311, zegt hieromtrent: «Le péché est essentiellement rémissible: il suffit de l' avouer. Ordinairement cela se fait au ««sorcier»», qui expulse le péché par une cérémonie dont le rite principal est un vomitif simulé: kotahikio, dérivé de tahika vomir». Frazer leidt hieruit af, dat men zich de zonde, d. i. de taboe-verbreking, voorstelt als iets materieels, «a sort of morbid substance lurking in the sinner's body, from which it could be expelled by confession as by a sort of spiritual purge or emetic». Hij haalt verder nog verschillende voorbeelden aan van Indianen en andere volken, bij welke het geloof heerscht dat ziekte en moeilijke bevallingen de gevolgen zijn van bedreven «zonden», en de patienten mitsdien slechts geholpen kunnen worden door eene volledige biecht. Een daarvan is voor de materialistische opvatting der zonde zeer karakteristiek: Wanneer iemand bij de Aurohuaca-indianen van Columbië ziek is, dient hij zijne zonden aan den «dokter» op te biechten, die, zoodra dit gedaan is, ze overdraagt op eenige steentjes of schelpen. Deze worden vervolgens «carried high up into the mountains and laid in some spot, where the first beams of the sun, rising in clear or clouded majesty above the long white slopes or the towering crags of the Sierra Nevada, will strike down on them, driving sin and sickness far away by their radiant influence». Die biecht draagt derhalve meer het karakter van eene lichamelijke, dan dat van eene moreele en geestelijke reiniging; eerst toen de zonde beschouwd werd als eene overtreding van den wil van

een groot en wijs Opperwezen, werden de uiterlijke reinigingsriten overbodig en niet meer in acht genomen, terwijl als eenig middel om Gods toorn te verzachten de ootmoedig en in waarachtig berouw afgelegde biecht overbleef.

Geheel bevredigend is deze verklaringspoging niet, ofschoon zij ons goed op den rechten weg helpt. Inderdaad blijkt de zonde als iets materieels afgeworpen of op een ander of een voorwerp overgedragen te kunnen worden; maar hiermede is lang niet alles verklaard. Want waartoe dient het, dat zij wordt uitgesproken; en ook dit zelfs is niet voldoende, want het uitspreken der zonde dient tegenover een derde, en wel een «priester», te geschieden: er moet eene bekentenis, eene biecht worden afgelegd. Bovendien zou het laatste gedeelte van zijn betoog kunnen doen denken, dat bij primitieve volken de belijdenis van schuld steeds gepaard ging met den zondebok, zooals bij de Israëlieten of eenigszins gewijzigd bij de Aurohuaca het geval is, dan wel met eenige andere magische handeling, als bv. ritueele wassching, berooking of iets dergelijks. Dit is evenwel niet het geval, zooals uit Frazer's voorbeelden zelf blijkt. Een en ander maakt het dus noodig, zijne theorie eenigszins aan te vullen. [1]

§ 108. Terecht verstaat ook Frazer onder zonde «taboeverbreking». Daar taboe vooral dient om het veroorzaken van gevaarlijke of nadeelige magie te voorkomen, zoo is «zonde» mitsdien «het doen ontstaan van, vooral voor de gemeenschap, gevaarlijke magie»: zie § 83. Wij zagen in die §, dat de zonde als een last drukt, als eene schuld in de primitieve, materialistische beteekenis van het woord; men voelt die schuld als iets onreins op zich kleven. Des te onaangenamer is dit, waar de

[1] Ook op de Kei-eilanden ontlast men zich van eene „schuld" door de biecht, zooals uit eene causerie van pastoor Geurtjens in „Annalen" 1913, blz. 278, blijkt. De voorstellingen zijn analoog aan die, welke men elders vindt. De Keiees schrijft ziekten toe aan taboe-verbreking, i. c. door zich te vergrijpen aan andermans goed, niettegenstaande dit door eenig taboeteeken was verzekerd. „Voelt hij nu (sc. bij ziekte) zijn geweten niet heel zuiver van gappen en graaien, dan bestaat er geen twijfel meer, de booze geest van 't verbodsteeken heeft hem te grazen. Dan is een nederige schuldbekentenis de eenige uitkomst. En hoe zwaar het ook valt, daar besluit je toe, als bv. een sektie ratten in je arme ingewanden een horlepijp dansen". — Wat zouden wij gaarne van Geurtjens een degelijk stuk over dit interessante onderwerp hebben, in den trant van zijn mooie verhandeling over den „Keiees op reis". — Men vergelijke verder nog §§ 187, 196, 199.

«zondaar» het besef heeft, dat die «onreinheid» hoogst gevaarlijk is voor zich zelven niet alleen, maar ook voor zijne kinderen en voor allen die met hem in nauwere aanraking komen. De gevolgen kunnen zich voordoen in ziekten, in mislukking van den oogst, van de jacht enz. Het is dus zeer goed te begrijpen, dat men zich van die «schuld» wenscht te ontlasten. Vooral zwaar zal de last echter gevoeld worden, en daarom de behoefte om haar van zich te schudden te sterker zich doen gelden, waar de schuld tevens een geheim vormt. Want een geheim drukt als zoodanig alleen reeds zwaar op den bewaarder daarvan; hoeveel te meer, indien dit iets buitengemeen hinderlijks betreft; men denke slechts aan de ezelsooren van Midas, eene mythe, die met ons onderwerp in het nauwste verband staat.

Hier hebben wij dus het psychologisch element der belijdenis, der biecht: Eene schuld drukt zwaar, eene geheime schuld echter is ondragelijk en moet tot uiting komen; door de uiting van het geheim voelt men zich opgelucht, verlost. Het drukkende van een geheim, en vooral van eene geheime schuld, is sociologisch gemakkelijk te verklaren: de schuldige weet zich zelven anders, dan hij door zijne omgeving wordt beschouwd; hij voelt zich onrein, besmet en besmettelijk tevens, maar wordt behandeld en handelt zelf, alsof hij rein was. Dit contrast nu doet hem als het ware het evenwicht verliezen in zijn sociaal milieu, die valsche toestand wordt als iets ondraaglijks gevoeld. Ik geloof dan ook dat de meest verstokte zondaar, de onbeschaamdste boef zich door eene bekentenis verlucht zal voelen.

§ 109. Nu komt er voor den primitieve nog wat bij. Vooreerst het besef, dat hijzelf en zijne kinderen de directe nadeelen zijner «zonde» kunnen en zeker zullen ondervinden in den vorm van ziekten en tegenspoed. Maar verder de behoefte, om die zonde op eene of andere wijze in gematerialiseerden vorm waar te nemen, teneinde aldus haar te kunnen manipuleeren als iets stoffelijks. Wij kennen de in het algemeen materialistische voorstelling van den primitieve; abstracta kan hij niet vatten, hij heeft er geen houvast aan. Ziekten zijn nog op eene of andere wijze zintuiglijk waarneembaar, het schuldgevoel daarentegen uit zich slechts in eene onbehagelijkheid. Want de «zonde» is eene afgeloopen gebeurtenis, waarvan slechts de herinnering is overgebleven; deze zwaar drukkende, eeuwig hinderende herinnering is de «schuld». De behoefte om alles te

materialiseeren maakt, dat de «zonde» resp. de «schuld», die den schuldige niet alleen, maar ook anderen «onrein» maakt, als vlekken worden voorgesteld. De uitdrukkingen «zwarte», of «blanke ziel», «onbevlekte, bezoedelde ziel, gemoed» enz. zijn ook voor ons nog vertrouwelijk. De Eskimo's nu van de Hudsonbaai stellen zich voor, dat overtreding van taboe's niet alleen de ziel der walvisschen bevlekt, maar ook die van den schuldige, en dit stellen zij zich nog zeer materialistisch voor. «The transgressions of taboos», zoo schrijft Boas, geciteerd bij Frazer, Taboo 212, «do not affect the souls of game alone. It has already been stated, that the seamammals see their effect upon man also, who appears to them of a dark colour, or surrounded by a vapour which is invisible to ordinary man. This means, of course, that the transgression also affects the soul of the evil-doer. It becomes attached to it, and makes him sick. The angakok (the wizard or sorcerer) is able to see these attachments with the help of his guardian spirit, and is able to free the soul from them. If it is not done, the person must die. In many cases the transgressions become fastened also to persons who come in contact with the evil-doer. This is especially true of children, to whose souls the sins of their parents, and particularly of their mothers, become readily attached. Therefore, when a child is sick, the angakok first of all, asks its mother, if she has transgressed any taboos.... As soon as the mother acknowledges the transgression of a taboo, the attachments leaves the child's soul, and the child recovers.»

Wij ontmoeten hier precies dezelfde gedachten als wij bij de Kikuyu hebben aangetroffen in de §§ 83 en 107; alleen de vlektheorie vonden wij bij die negers niet. Hieraan doet echter de voorstelling der tando's bij de Maleiers weer eenigszins denken (zie § 86). Hoe het zij, wij zien bij deze Eskimo's de voorstelling van zonden als vlekken; de waarneming daarvan is echter onmogelijk, zoodat die materialistische voorstelling niet geheel voldoet. Men moest bovendien iets hebben wat men kon waarnemen door een of ander zintuig, en dat zintuig is hier het gehoor. M. a. w. men materialiseerde de zonde in woorden.

§ 110. Nu klinkt het eenigszins zonderling, het noemen van een begrip door een woord als eene materialisatie van dat begrip

te beschouwen. Toch is dit niet zoo raar als het lijkt; ook wij zeggen wel, dat een of ander begrip in eenig woord is «belichaamd». Jerusalem, de bekende Weensche hoogleeraar in de wijsbegeerte, schrijft in zijn Lehrbuch der Psychologie, blz. 111: «Sobald die Wurzel zu Subject und Prädikat aus einander getreten ist, bedeutet das Subjectwort nicht mehr den ganzen Vorgang, sondern mehr den Träger der Tätigkeit. Wenn man um verständlich zu werden, schon ganze Sätze bilden musz, wie ««der Baum blüht»», dann genügt ««Baum»» allein nicht mehr, um den ganzen Vorgang zu bezeichnen. Wer ««Baum»» hört, wartet darauf, was der Sprechende vom Baume aussagen wird. Die Wurzel ist zum Worte geworden, und das Wort ist der Träger aller Tätigkeit, aller Kräfte, die nach den bisherigen Erfahrungen im Dinge ruhen. Das Wort ist gleichsam der Wille des Dinges, und wenn mehrere Dinge einander ähnlich sind, so werden sie mit demselben Namen bezeichnet, weil ein Wille sie zu beseelen, eine Kraft in ihnen wirksam zu sein scheint.» Voor den primitieve moeten wij het nog sterker uitdrukken: voor hem is het woord — en uiteraard komt dan alleen het gesproken woord hierbij in aanmerking — «gematerialiseerde magie»; het is iets stoffelijks, met magische eigenschappen behept, even zoo goed en op dezelfde wijze als de adem, het bloed, secreta en excreta, haren, nagels. Met woorden «toovert» men evengoed als met al die andere zaken; men denke slechts aan de Tom-Tit-Tot-verhalen — zie het aardige boekje van Clodd — met de daaraan verbonden naam-tooverij; aan het koppensnellen voor een «naam» bij de Kaja-kaja van Nieuw-Guinea (zie mijne opmerkingen daarover bij Wilken, IV 80 v.); aan vervloekingen, bezweringen, enz. Verg. Koesnoen, no. 21.

De magische eigenschappen, aan woorden verbonden, zijn direct af te leiden uit de associaties dierenzang: geluid: adem: warmte; zie §§ 35—37; zie hierover vooral Preusz, Globus 87, blzz. 382—384, 394—398. De voorstelling als materie blijkt uit de verschillende manipulaties met woorden en klanken: men steelt iemands naam, verbindt eigenschappen aan een woord, draagt dit over op eenig voorwerp enz. Waarin nu zou men zich de «zonde» beter gematerialiseerd kunnen denken dan in eenig woord of een stel van woorden, waarin de zondige daad vervat is, waardoor men die op een ander als het ware kan overdragen, door een ander kan doen grijpen?

Dit eenmaal vastgesteld, is het van zelf begrijpelijk, hoe men zich eene schuld-ontlasting heeft kunnen voorstellen door het uiten in woorden, het belichamen daarin, van de «zonde». Deze werd aldus als het ware uit het lichaam «gebraakt», zooals de Kikuyu zich dit voorstellen, die daar echter nog, helaas onbeschreven, ceremonieën aan verbinden; of op steentjes overgebracht en aan de magische werking der zon ter vernietiging blootgesteld, zooals de Aurohuaca doen (§ 107).

§ 111. Waarom is hierbij echter steeds eene magische tusschenpersoon noodig, hetzij een «priester», hetzij een «dokter» genoemd, maar in elk geval toch een «magier»? Mij dunkt, dat de verklaring hiervan gezocht dient te worden in den magischen toestand van die personen, waaraan reinigende, liever nog «absorbeerende» eigenschappen verbonden waren. Want indien men een magisch geheim, zooals «schuld» en «zonde», aan een gewoon mensch mededeelde, zoo zou deze daarmede besmet worden en in een even gevaarlijken toestand komen te verkeeren als de «zondaar», zoolang deze of zijn medeweter het niet aan een «priester» had «beleden». Een «priester» daarentegen is magisch zóó krachtig, dat het hèm niet kan besmetten; integendeel zal de «zonde» door dit belijden tegenover zoo'n persoon geheel kunnen worden te niet gedaan. De priester is derhalve eene soort zondebok, maar een zondebok sui generis; één nl., die de op hem geladen zonde-magie door zijne magie paralyseert. Bijkomende ceremonieën als wij van de Kikuyu en Aurohuaca medegedeeld vinden en ook bij de Israëlieten bestaan (de zondebok), worden in de overige door Frazer gegeven voorbeelden gemist: de biecht tegenover den priester is voldoende.

Er komt in Cayzac's opstel eene niet zeer duidelijke passage voor (blz. 311), die met het bovenstaande eenigszins in strijd schijnt te zijn; t. w.: «Il y a aussi une confession privée, non rituelle: un homme vient de commettre l'adultère; sa complice lui défend d'en parler. Si elle n'avait rien dit, l'homme n'aurait pas péché, mais parce qu'elle a parlé, il a péché. C'est assez bizarre. L'homme, dans ce cas, fait alors un aveu privé de son acte à un ami quelconque, et cet aveu l'immunise contre le sahu» (voor dit woord zie men § 83). Het is jammer, dat schrijver zijne interessante mededeelingen op zoo eigenaardige wijze mededeelt, als het ware met een half woord; wij merkten

dit reeds in § 90 op, ook in § 107 en thans weer; hij geeft nu meer te raden dan hij mededeelt, en het is de vraag, of het bizarre wel zoo erg zou zijn, indien hij zich vollediger had laten inlichten. Intusschen blijkt uit hetzelfde opstel, dat echtbreuk geen «zonde» is; op blz. 315 voert hij een Kikuyu aldus sprekende in: «Quand je vole la vache de Pierre.... ou que je prends la femme de Jacques, je fais sans doute un tort à Pierre.... et à Jacques. Mais je ne fais aucun tort à Dieu: ce n'est pas sa vache que je vole, ce n'est pas sa femme que je prends.» M. a. w. echtbreuk vormt geen taboe-verbreking; geen magische energie, althans van belang, wordt daardoor verwekt. Dit is eerst het geval, indien de vrouw erover gesproken heeft, zien wij nu uit hooger geciteerde passage; dan eerst ontstaat er voor hem eenig gevaar, maar waarschijnlijk niet van veel beteekenis en in ieder geval voor hem alleen. Ik vermoed, dat hij vreest door eenige magische handeling van den bedrogen echtgenoot benadeeld te kunnen worden, en hiertegen schijnt dan eene «confession privée» voldoenden waarborg op te kunnen leveren. Intusschen, zekerheid is met deze onvoldoende gegevens niet te krijgen.

[Waar het bericht geldt van Christelijke zendelingen, moet men er op bedacht zijn dat zij allicht geneigd zijn bij de primitieve volken een soort monotheïsme te ontdekken; zie hierover mijne opmerkingen bij Wilken, III 285 v. Wij moeten tegen dergelijk soort van «wetenschap» bijzonder op onze hoede zijn. Zoo ook bij Cayzac; uit zijne mededeelingen omtrent het godsbegrip der Kikuyu (blz. 309, 314) blijkt zonneklaar, dat wat hij hun «Dieu» gelieft te noemen, niets anders is dan zeer sterk werkende magie; het bovenstaande zou dit reeds kunnen doen zien. Teekenend voor mijne onderstelling zijn deze woorden op blz. 313: «o-go, c'est la magie en général. Le mage est prêtre, médecin et devin. Il reçoit de Dieu son o-go, et ordinairement le transmet à l'un de ses fils.» — Intusschen, de door Cayzac medegeelde feiten zijn, hoe fragmentarisch ook, hoogst belangrijk, die over besnijdenis en tandmutilatie bv. bevestigen mijne opmerkingen in § 91 over eerstgenoemd gebruik, en de opvatting van Preusz over het laatstbedoelde, op overtuigende wijze.]

Dat de wetenschap van eenige zonde van een ander iemand «besmet» met die zonde, kan m. i. blijken uit Lev.

5:1, waar onder de onreinen (zooals degenen die onreine menschen, dieren of zaken hebben aangeraakt enz.) genoemd worden zij, die hunne wetenschap van een of ander feit (waarschijnlijk zonde, misdaad) voor zich houden, niettegenstaande zij tot de mededeeling ervan bezworen werden (oorspronkelijk m. i. ook zonder dit laatste). Er staat: «wanneer iemand zondigt door eene oproeping bij eede aan te hooren» — men mag dit niet opvatten als ware de getuige tot eedsaflegging verplicht; hij werd tot getuigenis-aflegging bezworen; zie aant. Leidsche vertaling — «terwijl hij zelf getuige is geweest, het gezien heeft of ervan weet, en door het niet mede te deelen zijne schuld dragen moet.» Ook zóó iemand moet zijne «zonde» belijden en een schuldoffer brengen. — De medeweter, conscius, was volgens oud-Romeinsch recht min of meer medeplichtig; eene gedachte, die ook niet geheel vreemd is aan inlandsche begrippen over medeplichtigheid, welke zich oplossen in eene soort «besmetting door de misdaad, door de zonde».

Een frappant voorbeeld geeft De Gelder, Strafrecht in Ned. Indië, I 34: Op eene Madoereesche harddraverij van stieren stiet de eigenaar van een minderwaardig beest eenen gelukkiger deelnemer aan den wedstrijd uit woede en jaloezie zijn kris in de borst; zijn stier ging er van door en werd door eenige lieden opgevangen; dezen nu werden door den toenmaligen djaksa — het is gelukkig reeds lang geleden! — als medeplichtig aan den doodslag voor den rechter getrokken. Maar mogen wij onzen primitieven daarover wel zoo hard vallen, waar de algemeene en onbepaalde begunstiging, bedoeld bij a. 61 Code Pénal (a. 26 Eur., en a. 29 Inl. Swb.), nog geheel op dit beginsel rust, immers als medeplichtigheid wordt beschouwd, d. w. z. in de taal van den Code Pénal: volle mede-verantwoordelijkheid. Zoo berusten ook de bepalingen van artt. 1480, 4ᵉ lid en 2014, 2ᵉ lid B. W. (= 1444 en 1977 Ind. B. W.) ten slotte op de magisch-getinte overweging, dat de gestolen zaak de smet van den diefstal blijft dragen, deze zelfs op een geheel onschuldige kan overbrengen: zie Huvelin, 19.

§ 112. In de voorafgaande paragraphen heb ik trachten aan te toonen, hoe zoowel psychologische als magische elementen bevat zijn in de opvatting, dat schuldbelijdenis van «zonde»

reinigt.[1]. Zoozeer is zij in de algemeen menschelijke psyche geworteld, dat ook ons die voorstelling niet vreemd is. Afgezien nog van het roomsch-katholiek biecht-sacrament, weten wij allen, hoe wij geneigd zijn om den zondaar, die volmondig bekent — van berouw behoeft nog niets te blijken — zijne daad zoo niet te vergeven, dan toch minder zwaar aan te rekenen. En bekend is het, dat de strafrechter eene volledige bekentenis steeds als verzachtende omstandigheid doet gelden, ofschoon zij in niet het minste verband tot de daad of de schuld staat; ook hier blijkt de natuur sterker dan de leer.

Bij den primitieve nu komt bij dit psychologisch-, bovendien en vooral nog het magisch element: de magie van het «woord.» Woorden beteekenen voor hem «gematerialiseerde magie,» zagen wij; de woorden, vooral plechtige, in bepaalde formulen vervatte, bezitten wonderdadige eigenschappen; deze kunnen iets veroorzaken, iets tot stand brengen of vernietigen; in één woord: ze hebben magische kracht. De primitieve verstaat de reinigende beteekenis van de biecht dan ook in de eerste en voornaamste plaats in magischen zin: het uitspreken van de zonde, het materialiseeren daarvan in een geluid, werkt in zijn oog magisch, en wel in dien zin, dat door de daarmede opgewekte magie de magie der begane zonde, d. i. taboeverbreking, wordt vernietigd.

Waar eenmaal deze magische werking van het uitgesproken zondebedrijf in de voorstelling van den primitieve vast stond, is het duidelijk dat men aan de «biecht» ook diezelfde werking kon toeschrijven, indien zij vóór de zondedaad, vóór de taboeverbreking werd geuit: de kwade gevolgen van de daarop volgende «zonde» werden er door voorkomen, want men overtrad de taboe eerst nadat men voor de zuiverende magie had gezorgd. En dit was per slot van rekening wèl zoo secuur als het volgen van de oorspronkelijke volgorde. Hiermede nu is aangetoond, hoe men aan de in § 106 bedoelde en dergelijke bezweringen gekomen moet zijn.

[1] Het stellen van psychologisch tegenover magisch is in zooverre minder correct, als het magie-geloof eveneens een psychologisch verschijnsel genoemd zou kunnen worden. Indien men evenwel bedenkt, dat dit geloof direct voortspruit uit de ongecontrôleerde werking van het associatief mechanisme van den primitieven geest, is het eerder te beschouwen als een leerstuk van de logica der primitieven. Ik hoop dan ook, dat men aan die tegenstelling niet te veel aanstoot zal nemen.

§ 113. Met het bovenstaande is tevens aangetoond, waarom men in het algemeen aan bezweringen zooveel waarde hecht. Daar woorden gedachten uitdrukken en opwekken, speelt het psychologisch moment bij de toekenning van magische kracht aan woord-uiting eene belangrijke rol. Op dit psychologisch element van het primitief wonder-geloof, verbonden aan bezweringen, heeft Marett in zijn bekend opstel «From spell to prayer», thans opgenomen in zijn bundel «The threshold of religion», allen nadruk gelegd, en daardoor het zuiver magisch element niet voldoende tot zijn recht laten komen. Volgens dezen geleerde zou aan elke magische handeling eene soort van zelfbedrog ten grondslag liggen. Waar iemand bv. een beeldje doorsteekt met de bedoeling, den vijand, dien het moet voorstellen, te dooden, zou hij zich ervan bewust zijn, dat deze magische handeling feitelijk geen doel kan treffen. Het sterke verlangen echter om dit doel te bereiken, doet hem niettemin aan de mogelijkheid daarvan gelooven; hij maakt zich dit als het ware wijs. «He knows that he is not doing the real thing, but he finds it does him good to believe he is doing it, and so he makes himself believe it» (p. 49). In dat zelfbedrog nu zal hij beter slagen, indien hij de bedoeling zijner handeling in woorden uit. Deze bedoeling-uiting wordt dan van zelf een integreerend bestanddeel van elke magie, en inderdaad is Marett van meening, dat de handelingsmagie oorspronkelijk steeds van eene woord-magie (spell) vergezeld is geweest (p. 53). De uiting van dien wil, die bij de handeling voorzit, geschiedt in verschillenden vorm; voorloopig zuiver beschrijvend, zooals het sarat-formulier in § 9 bedoeld; maar dan al spoedig in imperatieven vorm: «ziekte, of heer pokken, drijf weg» of zoo iets, om dan in verzoekvorm over te gaan, wanneer men zich van hoogere wezens afhankelijk gevoelt, die men niet langer door bedreigingen en bevelen meent te kunnen beïnvloeden: de woordmagie is dan vervormd tot gebed. Hoe gemakkelijk dit gaat, bewijzen ons de bezweringen, waarin bedreigingen en smeekbeden, tot dezelfde geesten gericht, elkaar opvolgen (p. 80 v.; verg. de iwi-vangpartij op de Nicobaren, § 72).

Zoo is volgens Marett de bezwering in haar ontstaan slechts als een middel tot make-believe te beschouwen, hetwelk als integreerend deel moet worden gedacht van eene magische handeling. «The participants in the rite know . . . that they

are ««only pretending»». They have the thought which it is left to Mr. Skeat's Malays to express with perfect clearness: ««It is not wax that I am scorching, it is the liver, heart and spleen of so-and-so that I scorch»» (p. 65).

§ 114. Ik geloof niet, dat Marett's opvatting de juiste is; met Frazer ben ik van meening, dat de primitieve volkomen overtuigd is van de doeltreffendheid zijner magische handelingen, zoodat er van een make-believe in deze geen sprake kan zijn; verg. nog § 30. Het is wel wat te veel gevergd van den primitieven mensch, om aan den eenen kant zich eene juiste voorstelling te maken van het verschil tusschen natuurlijke en magische causaliteit, aan den anderen kant zich zelven zand in de oogen te strooien ten aanzien der doeltreffendheid zijner magische handelingen, niettegenstaande hij van het illusoire ervan overtuigd is. Marett heeft dit zelf blijkbaar eenigszins gevoeld. Want hij wijst er op, hoe «as a fact to be symbolically tortured and destroyed by his enemy ««gets on the nerves»» of the savage, so that he is apt really to feel torturing pains and die». Men zou zoo zeggen, dat het slachtoffer dan toch in in dit geval overtuigd moest zijn van de zekere werking der tegen hem gerichte magie. Dit zou echter in lijnrechten strijd zijn met zijne (Marett's) opvatting en die tegenstrijdigheid tracht hij door eene scherpzinnige redeneering te ontgaan: «Just as the savage is a good actor, throwing himself like a child into his mime, so he is a good spectator, entering into the spirit of another's acting, herein again resembling the child, who can be frightened into fits by the roar of what he knows to be but a ««pretended»» lion. Even if the make-believe is more or less make-believe to the victim, it is hardly the less efficacious; for, dominating as it tends to do the field of attention, it racks the emotional system, and, taking advantage of the relative abeyance of intelligent thought and will, sets stirring all manner of deeplying impulses and automatisms». Ik kan mij niet voorstellen, hoe iemand zóódanig onder suggestie kan worden gebracht van in zijn oog vrij onschuldige handelingen, dat dit zelfs zijn dood ten gevolge kan hebben. Daartoe behoort m. i. de overtuiging, dat eene tegen zich uitgeoefende magie natuurnoodwendig tot het verlangde effect moet leiden. Maar hoe ook, «make-believe» alleen is, ook voor Marett, ten slotte onvoldoende om den primitieve in de mogelijke doeltreffendheid van magie vertrouwen

te doen stellen. «I submit that the projectiveness of the magical act is grounded, not merely on a subjective bias that ««fakes»» its facts, but on one that is met half-way so to speak, by the real facts themselves». Vandaar dat hij dan ook veronderstelt, dat de magie van persoon op persoon de oorspronkelijke vorm van magie moet zijn geweest, en deze later bij wege van analogie ook op de natuur werd toegepast (p. 50—52).

Marett werpt hiermede zijne theorie geheel omver. Mooier dan door bovenstaande redeneering zou niet aangetoond kunnen worden, dat de primitieve aan de volkomene doeltreffendheid zijner magie geloofde; men zou kunnen zeggen, dat hij deze overtuiging experimenteel zich had verworven. Alleen is de laatstbedoelde veronderstelling van Marett onjuist. Want geen magie heeft zekerder uitwerking dan die, welke op natuurgebeurtenissen wordt uitgeoefend: men brandt vuur om de zon te doen opgaan, en de zon komt op; de haan kraait, en de zon verschijnt; men maakt geraas om eene zons- of maansverduistering te verjagen (geluid-magie, later vervormd tot schrikaanjaging van het zon- of maan-verslindend monster), en de verduistering verdwijnt. Evenzoo bij regenmagie; want men past die niet toe, wanneer men zeker is, dat zij effectloos zal blijven, omdat ook de uitwerking van magie nog aan andere voorwaarden verbonden is dan die, welke in de magische handeling zelve zijn bevat. Zoo zal de primitieve geen magie ter veroorzaking van regen toepassen (bv. het baden van eene kat) indien het volle oost-moesson is, evenmin als hij uit een drogen put water zal trachten te halen.

§ 115. De primitieve is dus wel degelijk ervan doordrongen, dat zijne magie — in zijn oog geen magie in den zin van tooverij; zie § 33 — even doeltreffend is als eenig ander ook in ons oog doeltreffend bedrijf. Wanneer de Australiër zijne lans in de richting van een afwezigen vijand zwaait met het doel hem te dooden, is hij even zeker van zijne zaak als in geval hij die lans naar den vóór hem staanden vijand werpt. Het kan zijn, dat zijn doel niet bereikt werd met de lanszwaaiïng; maar evenzoo zou hij bij het werpen van de lans zijn vijand hebben kunnen missen. In zijn oog is het zeer natuurlijk, dat magie met tegenmagie wordt begroet en erdoor wordt verzwakt of teniet gedaan; dit verschilt voor hem in geenerlei opzicht van het afweren eener lans door middel van een schild.

Wanneer wij nu vinden, dat bij magische handelingen de daarin gelegde bedoeling dikwijls in woorden geuit wordt, zoo zien wij daarin eene geheel andere beteekenis dan Marett eraan toekent. De uiting der intentie is in de eerste plaats noodig om aan de handeling hare bepaalde richting te geven. Het zwaaien met bladertakken dient in den animistischen tijd zoowel om booze geesten daarin te vangen, als om de weggeloopen ziel te lokken; het uiten der intentie kan dan vergissingen voorkomen. In het voorbeeld van § 68 geschiedt zulks slechts door het roepen van den naam der betreffende persoon. Bij het zengen van het beeldje, in § 113 i. f. bedoeld, wordt de persoon, tegen wie de magie gericht is, aangewezen, om daarmede geen andere personen te schaden; enz.

Dit uiten der intentie heeft echter nog eene andere, en wel direct-magische beteekenis, nl. die van materialisatie dier intentie in een geluid, in hoorbare woorden. Dit woord-geluid bezit op zich zelf magische kracht, merkten wij in § 110 op, en hierop komt het vooral aan. Door zulk eene uiting wordt de magische handeling in hooge mate versterkt; handeling vergezeld van intentie-uiting vormt eene dubbele magie.

De magische beteekenis van den woord-klank op zich zelf blijkt duidelijk uit het feit, dat vooral gehecht wordt aan bepaalde woorden, bepaalde formulen, die meestal zonder eenigen zin zijn, dikwijls zelfs niet te verstaan. Het psychologisch moment hierbij ontbreekt dan totaal; beteekenis hebben de klanken niet of niet meer, dikwijls komen dan ook oude, zelfs door de «doekoens» niet meer begrepen, uit wie weet welken tijd overgeleverde woorden in bezweringsformulen voor; zie bv. pokopstel 55. Hier blijft dan uitsluitend de magie van den woordklank over. Zulke bezweringen komen dikwijls op zich zelf voor, zonder van eenige magische handeling vergezeld te gaan.

§ 116. Onder de woord-klank-magie reken ik ook de zoo veelvuldig en overal voorkomende taalpantangs. Daarover is reeds heel wat geschreven, ik zelf merkte er het een en ander over op in pokopstel 56—61; ik verwijs verder nog naar: Van Baarda, 58—61; Hazeu, «Kleine bijdragen», hoofdstuk I, waar men de noodige literatuur kan vinden (blz. 296 v.). Bij deze taalpantangs treedt het psychologisch element meer op den voorgrond. Men vermijdt vooral woorden, die eene ongunstige beteekenis hebben (bij pokziekte, in verband daarmee natuurlijk)

en kiest woorden boni ominis. Het εὐφημεῖτε en favete linguis zijn algemeen bekend; ook weet men, dat deze aanmaning der grieksche en romeinsche priesters de beteekenis kreeg van eene aanmaning om te zwijgen, daar men liever niets zeide, dan de kans liep, door woorden van ongunstige beteekenis zonder het te willen de zaak te bederven. De angst voor woorden mali ominis is direct te verklaren uit het feit, dat deze onaangename gedachten-associaties opwekken. Ook wij, «cultuurmenschen», voelen dien angst nog min of meer. Hoeveel te erger dan wel moet dat bij den primitieve het geval zijn, die niet alleen onaangename gedachten vermijden wil, maar een vast geloof hecht aan de directe veroorzaking van kwaad door woorden mali ominis; voor hem komt het magische element erbij, en zeker niet in de laatste plaats.

Wat de taalpantangs bij pokken meer bijzonder betreft, vooreerst kunnen zij op de pokziekte zelve betrekking hebben. Deze wordt door een of ander woord, meestal euphemistisch, aangeduid: sakit adĕm in Tegal, pĕlĕntingan in Demak en elders, pĕlĕnting of oedoen sèwoe in Pekalongan, tjangkrang(ĕn) of dabag(ĕn) in Kendal, koetilĕn, gandjaran in Solo; aldaar ook sakit sĕnoenggal mĕnikå, zooals zij in Semarang sakit sidji kahé genoemd wordt; lårå bĕtjiq in Banjoemas, kang aloes in Demak, agi ajoe, — bagoes in Keboemen; vergelijk verder § 19 de in Macedonië aan de pokken gegeven benamingen, § 18 voor Duitsch Nieuw-Guinea, waar zij in eene bezwering met «het ding» worden aangeduid. Meer parallellen vindt men in mijn pokopstel, 55—58, 61 v., 66, 69, 77, 86; bij Cadière voor Annam, l.l. 1125—1128, voor de Albaneezen bij Cozzi, l.l. 907, enz.

Ook andere taalpantangs komen voor, eveneens euphemistische omschrijvingen eischende in de plaats van de gewone verboden uitdrukkingen: wis of doeroeng njabrang wordt in Solo en Bagĕlen gebruikt voor het al dan niet doorstaan hebben der pokziekte; woorden, die veel, geld, leelijk, warm, jeukte, snijden enz. beteekenen, zijn overal zoowat pantang; zie ook Koesnoen n° 11, betreffende Wånåsåbå; daarentegen moeten vooral mooie woorden worden gebruikt: zie hfdst. I passim. Van de pokken sprekende zegt men, dat ze loemrah «gewoon» zijn, als ze in menigte zijn opgekomen:

Demak, § 5; aldaar heet de patient waras «gezond», al ligt hij op sterven. Op de vraag «hoe is uw kind?» wordt in de Preanger geantwoord «aloes», en t. o. v. de veelheid der pokken heet het steeds malarat «arm», terwijl het kind bagong «varken» wordt genoemd, omdat dit dier niet voor pokken vatbaar is zooals men zegt; misschien ook wel om door een minder vleienden naam kwaad af te weren, wellicht ook gedachtig aan de magische beteekenis van dit dier, § 77. Zoo vraagt men in Bantĕn soegih ta masakat? als men naar den patient informeert (§§ 11, 12). Vergelijk nog de uitdrukkingen voor het koopen van lekkers enz. voor het zieke kind in Zuid-Bantĕn (§§ 13, 23).

Het vermijden van woorden mali ominis gaat zelfs zoo ver, dat in het Buitenzorgsche degene, wien men op de voeten trapt, verplicht is uit te roepen ngeunah, ngeunah = «heerlijk»! Parallellen vindt men overal: zie b.v. mijn pokopstel 70, 71 (Atjèhers en Gajo's), Cadière en Cozzi op de boven aangegeven plaatsen. De tegenwoordige Grieken zeggen bij het bezoeken van den pokpatient *μὲ τὸ μέλι τῆς νἆναι* = moge zij, sc. de ziektegodin, zoet als honig zijn (Abbott, 236 v.), terwijl wij in § 45 reeds zagen, dat de Albaneezen dengene, die het woord voor «pokken» mocht noemen, toevoegt: «mogen zij wit zijn!»

Onder Tegal vinden wij vermeld (§ 1), dat men van bezoekers vooral omineuse woorden of geraas vreest, en ditzelfde wordt door Koesnoen van Wânâsâbâ medegedeeld. Dat ook andere motieven hierbij in het spel zijn, zagen wij in § 55; de vrees voor woord-magie speelt echter zeer zeker eene groote rol mede. In §§ 60 en 65 hebben wij zelfs gezien, dat algeheel stilzwijgen wordt opgelegd, in de Balkanlanden aan de jongelieden en maagden, aan wie de ritueele omploeging eener geteisterde streek wordt toevertrouwd, op Ceramlaoet aan de jongelieden, die de «offerprauw» in zee moeten brengen. Zwijgen is ook den bezoekers van een pokpatient in Patjitan opgelegd: Koesnoen no. 47. Waarschijnlijk zit hier dezelfde overweging voor als die, welke de Grieken en Romeinen noopten, aan het *εὐφημεῖν* en favere linguis de beteekenis van zwijgen te hechten.

§ 117. Toch mag niet uitsluitend aan vrees voor omineuse woorden worden gedacht. In Tegal zagen wij, dat in het algemeen elk geraas vermeden dient te worden; zoo ook is in

Bantĕn niet het praten, maar het luide praten bij den pokzieke verboden (§ 12). Men schijnt gedurende eene epidemie vooral stilte in algemeenen zin raadzaam te achten. Ook in Annam vinden wij stilte gedurende eene cholera-epidemie betracht (zie § 52), en bij Balfour, s.v. small pox, lezen wij, dat bij pokepidemieën in Britsch-Indië geen puja (eeredienst) met klokgelui mag worden gehouden. Als motief vinden wij hierbij vermeld, dat zulks den pokpatient zou kunnen hinderen. Eenigszins anders wordt de stilte-betrachting bij de Makassaren en Boegineezen van Kadjang gemotiveerd. Daar vermijdt men volgens Wiggers elk geraas, omdat men daardoor de booze geesten zou verstoren, wat den dood van den patient ten gevolge zou kunnen hebben; degene die aldus patients dood zou hebben veroorzaakt, is daarvoor zelfs strafbaar volgens de adat; zie pokopstel, 57.

Ook bij de Galelareezen betracht men stilte, speciaal bij de begrafenis van dooden. Dit doet men, omdat men den pokdoode als «aan een oordeel overleden» beschouwt en dáárom zijn lijk niet de gewone eer wenscht te bewijzen; hierover komen wij beneden nog nader te handelen. Maar ook overigens is bij hen geraas in pokkentijd taboe, wat natuurlijk weer aan demonenmisleiding wordt toegeschreven, in zooverre men tracht door zich stil te houden de aandacht van Heer Pokken niet op zich te vestigen; zie voor een en ander Van Baarda, resp. blz. 71 en 61. Zich stil houden als demonen-misleiding ontmoetten wij in § 52 verder nog bij de bewoners der Watoebela-eilanden en de Toradja's. Wil men meer voorbeelden, zoo sla men bij Wilken de s.v. «stilte» opgegeven plaatsen na.

Wij vinden dus voor die stilte-betrachting verschillende redenen opgegeven; maar dadelijk is het duidelijk, dat deze niet van dezelfde periode dateeren. Dat het misleidings-motief (voor zooverre dit werkelijk door de menschen zelf is opgegeven en niet uit den koker van den berichtgever komt) tot de jongste daaronder gerekend moet worden, behoeft, na hetgeen wij reeds meermalen daarover opmerkten, niet nog eens betoogd. Oorspronkelijker lijkt mij de overweging, dat de patient door het geraas kan worden gehinderd («disturbed» schrijft Balfour), vooral wanneer wij het in dezen zin verstaan, dat hij er nadeel van kan ondervinden. In animistischen tijd wordt alles wat den zieke achteruit brengt of zijn dood veroorzaakt, aan booze

demonen toegeschreven. Dan wordt het geraas niet meer direct voor den patient nadeelig geacht, maar meent men de demonen daardoor te verstoren, die alsdan zich op den patient kunnen wreken (opvatting-Kadjang).

Hieruit de prae-animistische overweging op te maken is niet moeilijk meer: niet alleen de woord-klank, maar elk geluid, en wel oorsprokelijk elk uit eenig levend wezen komend geluid, bezit magische kracht en is òf te vreezen òf in bepaalde omstandigheden en onder bepaalde voorwaarden juist gewenscht. Te vreezen schijnt zij bij epidemieën te zijn, voor den patient werkt geluid-magie nadeelig.

§ 118. Deze magie is uit het in §§ 35—37 medegedeelde zonder meer verklaarbaar. Zij vindt hare sterkste uiting — thans als afweermiddel — in het ween-gebruik bij verschillende gelegenheden. Men weent, zooals bekend is, bij het huwelijk, zie Wilken s. v. Men weent ook bij dood en begrafenis, wat ons vrij natuurlijk lijkt, maar toch minder natuurlijk voorkomt, indien wij dit gebruik bij meer primitieve volken wat op de keper beschouwen. Want dan zien wij, dat wat ook de beweegreden voor het weenen moge zijn, droefheid òf in het geheel niet, òf althans eerst in de allerlaatste plaats als zoodanig in aanmerking kan worden gebracht; ik behoef slechts aan de klaagvrouwen en huilebalken te herinneren. Verder schreit men op Ceram bij verbondssluiting, Riedel 128; schreien de vrouwen op de Kei-eilanden wanneer de mannen eene zeereis ondernemen, Geurtjens in Annalen, 1912, 244; weent men tranen met tuiten als men iemand, die van eene verre reis komt, begroet: de beroemde «tranengroet» der noord-, midden- en zuid-amerikaansche Indianen, waarover Friederici in Globus 89 (1906) eene mooie verhandeling schreef; zie ook nog Ten Kate in Tijds. Aardr. Gen. 1910, blz. 790. (Dat ook de theorie verkondigd is, als zou de tranengroet, of liever het «weenen uit vreugde» «to be classed with the tricks to deceive jealous demons», Mallery bij Ten Kate, 792, behoeft ons waarlijk niet meer te verbazen). Men vergelijke nog: mijne aanteekening bij Wilken, I 173; Riedel, passim; Snouck Hurgronje, Mekka, II 188, 195 v.; Gajoland, 294, 312; Sartori, Sitte und Brauch, I 77; Radde, 91; Jonker, Rottineesche teksten, 111, 113; Preusz in Globus, 87, blz. 394; vergelijk verder de §§ onder «geluidmagie» aangevoerd.

Ik kan over dit omvangrijk onderwerp niet lang te dezer plaatse uitweiden, maar wensch toch enkele citaten te geven, die de magische beteekenis van het weenen m. i. duidelijk karakteriseeren (in verband met haar-magie te beschouwen!). Vooreerst uit de beschrijving der begrafenis van den zgn. «Wunderrabi» van Sadagora (Boekowina) in de maileditie der Nieuwe Rott. Cour., 1912, blz. 7096: «Zijn begrafenis geschiedde volgens streng orthodoxen ritus en had in den nacht plaats, waarbij op den weg van het sterfhuis naar het kerkhof vrouwen geschaard stonden, die weeklaagden en achter de kist» (? zie verder) «de leden der chassidim-gemeente liepen te bidden en te zuchten.» Van de omliggende dorpen voegden zich talooze vrome Joden bij den stoet, «waarbij zij hunne kleeren verscheurden, zich tegen de borst sloegen en aan hun baarden trokken. Het lijk lag niet in een kist maar was in een doek gewikkeld.» Verder eene aanhaling in Fischer's Probenächte, uit «Neuere Geschichte der Polarländer» van 1778: «Wenn die Eltern den Antrag der alten Frauen annehmen, so rufen sie ihre Tochter zurük, um ihr die Sache zu hinterbringen, und diese reisst ihre Haare auseinander, bedeckt sich damit das Gesicht und fängt an zu weinen» enz. (o. c. 44).

§ 119. Dat het weenen eene sterk magische werking moet uitoefenen, is licht te begrijpen, indien men slechts denkt aan de warme tranen, die uit de oogen komen, en het daarmee gepaard gaande geweeklaag. Wij hebben hier eene dubbele lichaamsopenings-magie, door secreta èn geluid! Geen wonder, dat men dit middel te baat neemt bij alle gelegenheden, waarbij kwade invloeden vallen af te weren. Deze magie schijnt evenwel nadeelig te werken in gevallen, waar een bijzonder gevaarlijke toestand aanwezig is. Een van die gevallen wordt beschreven door Junod in zijn mooi opstel in Antropos V: «Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle», blz. 958, en nog eens in zijn hoofdwerk, II 433. Bij den dood van zekeren Sokis, een negertooverdokter, werd deze hevig beweend door zijne tante, terwijl zij een kind op den rug droeg. Haar broeder waarschuwde haar, door te zeggen: «Ween niet, want de ziekte zal daardoor op je kind overspringen.» De doode is nl. bij de Thonga in de hoogste mate taboe, besmettelijk; niet in den door ons daaraan gehechten zin, maar in zuiver magischen. Het meest besmettelijk is het lijk voor de weduwe; dan in eenigszins mindere mate voor de

naastverwanten en voor de grafdelvers, in nog mindere mate voor de dorpsgenooten en vervolgens ook nog voor de bewoners der naburige dorpen. Hiermede hangen de verschillende «rouwgebruiken» ten nauwste samen. De mededeelingen omtrent de begrafenis- en rouwgebruiken dezer negers in het eerste deel van Junod's hoofdwerk beschreven, blz. 132—169, behooren tot de meest interessante die ik ken. Zij steunen in elk opzicht Preusz' theorie en geven een gansch anderen kijk op deze gebruiken dan tot nog toe de heerschende is. Helaas kan ik ook daarover te dezer plaatse niet verder uitweiden. Zooveel is zeker, dat de angst voor den doode van geheel anderen aard is dan tot dusver aangenomen, van zuiver magischen nl., niet, of slechts als iets secundairs en van lateren tijd, een angst voor zijn geest.

«To cry in presence of misfortune increases tenfold the danger» zegt Junod, II 433 ter verklaring van boven medegedeeld, door hem bijgewoond incident. In zijn opstel preciseert hij dit door de mededeeling, dat Sokis aan longtering was overleden, en «si on pleure un homme emporté par la phtisie, la maladie s'attache à ses enfants. Toutes les cérémonies de deuil doivent s'accomplir sans un cri, sans un pleur.» Wellicht komt er nog in dit geval deze overweging bij, dat Sokis een toovérdokter was; dit wordt door Junod evenwel niet gezegd. In elk geval hadden de begrafenisplechtigheden zonder eenig geween plaats, terwijl in gewone gevallen een algemeen ceremonieel geween, na afloop van verschillende riten als op commando aangeheven, een voornaam deel van de begrafenisplechtigheden uitmaakt; zie Junod, I 143.

Ook bij pokzieken schijnt weenen gevaarlijk te zijn. Ik deelde in mijn pokopstel, 54, een merkwaardig gebruik mede uit Djampeah, door den toenmaligen dokter djawa aldaar bij pokgevallen waargenomen. «Bovendien worden deze godsdienstige liederen gezongen,» zoo schreef ik «als de patient huilt. Dit gebeurt natuurlijk vrij zelden, wanneer de patient een volwassene is; maar toch gebeurt het dan wel eens, en wordt de zieke in dat geval als een kind door de kamer gedragen en gegèndongd zoo goed en zoo kwaad dat gaat.» — Zelden heeft een gebruik mij zoo geintrigeerd als dit. In Wilken, I 173 v., waagde ik de veronderstelling, dat het weenen hierbij opzettelijk zou geschieden ter wering van kwade invloeden, terwijl het gèndongen ook door mij zoowaar als demonen-misleiding werd geduid. Deze

misleidingsgedachte is bij de tegenwoordige Makassaren en Boegineezen zeer zeker niet vreemd, en dus ook in dit geval wel mogelijk. Maar oorspronkelijk is zij natuurlijk niet. Het weenen wordt bovendien niet als iets geregeld voorkomends vermeld, meer als eene zeldzame gebeurtenis, althans van volwassen patienten. In dat geval nu wordt dit waarschijnlijk als zeer nadeelig voor den patient beschouwd. En nu dient het «gèndongen» m. i. om aan het weenen eene quasi-natuurlijke, voor de hand liggende oorzaak te onderschuiven: men behandelt nl. den patient als een kind, waarvan het weenen niets bijzonders vormt. Dit is eene toepassing van dezelfde gedachte als bij het javaansche sĕsangi voorzit (zie § 100): door een magisch gebeuren als het ware te verontschuldigen, daarvoor eene quasi-aanneemlijke reden te vinden, verbreekt, of verzwakt men althans, de magische werking ervan. Hetzelfde heeft plaats, wanneer men bij het hooren van omineuse geluiden, deze op eene of andere wijze nabootst; verg. Koesnoen no. 2.

Dat inderdaad het huilen als magisch-nadeelig wordt beschouwd bij pokken, blijkt uit het zingen der bezweringsliederen, telkens als de patient weent. Ook op Java schijnt dit geloof te bestaan, zooals uit Koesnoen's mededeeling, onder no. 23, is op te maken: wanneer in pokken-tijd een klein kind hevig begint te huilen, zingt de moeder ter bezwering der ziekte de kinanti-toelaq; kleine kinderen vooral zijn voor allerlei ziekten, en niet het minst pokken, vatbaar!

Misschien staat het verwennen van het pokzieke kind ook eenigszins hiermede in verband, inzooverre men daardoor het huilen zooveel mogelijk tracht te voorkomen; zie overigens hierover § 23.

Het weenen heeft ook bij de Bahau- en Kĕnja-Dajaks eene zelfde magische beteekenis als boven gemeld. Nieuwenhuis deelt mede, in Quer durch Borneo, II 176, dat men bij het betrekken van eene nieuwe woning zich gedurende de twee eerste dagen aan eene mĕlă-ceremonie onderwerpt (zie § 90[a] hierover). «In dieser Zeit darf im Hause nicht geweint werden,» zoo vervolgt hij dan, «Kwing schickte daher ein halbidiotes Mädchen, das ihm von deren Familie anvertraut war, nach seiner Reisfeldwohnung, weil das Kind leicht in Tränen ausbrach.» Op verschillende andere plaatsen van zijn werk maakt hij gewag van tranenstorten bij het afscheidnemen, telkens als de reis

vervolgd moest worden: zie I 40, II 92, 427, 429. Of dit wel uitsluitend zijn reden vond in droefheid wegens zijn vertrek, zooals schrijver zich vleit? Ik zou haast zeggen, dat het ware motief meer gezocht moet worden in het verlangen, om voor de hem vergezellende Dajaks de gevaren der reis weg te nemen of althans te verminderen, zooals ook de Keieesche vrouwen weenen wanneer de mannen een zeetocht van eenig belang gaan ondernemen (zie vorige §).

[De laatste mededeelingen van Pionier (A. J. Gooszen) in de Nieuwe Rott. Crt. van 10 Sept. 1913 over de Papoea-stammen van de midden-, en boven-Digoel bevatten een paar passages, welke het bovenstaande op merkwaardige wijze illustreeren en duidelijk de nauwe verwantschap tusschen weenen en geluidmagie aantoonen. Van de Papoea's der midden-Digoel heet het: «Het afscheid scheen hen aan te doen; sommigen deden, of ze in tranen zouden uitbarsten, iets ook elders meermalen vermeld bij bezoeken aan andere vreemde volkeren.» En van de ontmoeting met een der stammen der boven-Digoel wordt o. a. gezegd: «Toen de luitjes gerustgesteld waren en de goede bedoelingen begrepen hadden, gingen ze onder het aanheffen van een doordringend, zangerig gehuil heen om spoedig in nog grooter getal terug te komen.» Ook bij het scheiden «werd van ons onder eendrachtig, door merg en been dringend gehuil afscheid genomen,» meldt de leider der expeditie, kapitein Weijerman (geciteerd door Pionier t. a. p.)]

§ 120. Waar gesproken wordt van geraas-pantang, wordt dikwijls als in één adem melding gemaakt van het verbod om hout te hakken, te slaan, te houwen, te weven, spinnen, enz. Zie b.v. onder Bantĕn (§ 12); bij het bericht over de geraaspantang der Makassaren en Boegineezen noemt Wiggers het vellen van boomen bij wege van voorbeeld, zie pokopstel 57. Ook in verband met de als rouwgebruik bij hen in acht genomen stilte vinden wij het verbod van weven en rijststampen genoemd; zie Wilken, III 410.

Het is echter de vraag, of deze pantangs wel uitsluitend met het betrachten van stilte in verband staan. Aan huiselijke bezigheden, vooral van vrouwen, zijn in het algemeen nogal veel eigenaardige gebruiken verbonden, welker beteekenis ik nog niet heb kunnen nagaan. Behalve in Bantĕn is het weven ook in Macedonië bij den pokpatient verboden, bovendien ook het

spinnen en breien en in het algemeen elke vrouwelijk handarbeid (Abbott, 236). Als reden wordt opgegeven, dat de «Lady» — pokgodin — graag op schapenwol en boomwol rust; een wel wat erg-rationalistische verklaring. Ook kleeren wasschen in warm water is aldaar verboden, omdat de damp de pokgodin zou hinderen. Het verbod om bij den pokzieke te spinnen treffen wij nog bij de Ewe-negers aan. Op de eilanden Leti, Moa en Lakor is het den vrouwen en kinderen verboden, om in huis te blijven en garen te twijnen of te weven, als de mannen ten strijde zijn uitgetrokken: Riedel 377. Het verbod om te spinnen, te weven en kleederen te wasschen vindt men ook in verschillende deelen van Duitschland bij verschillende gelegenheden. Spinnen bv. is der jonge moeder overal verboden; tot den doop van het kind mogen in Thüringen geen kleeren gewasschen, mag in Oost-Pruisen niet geweven en gesponnen worden. Dezelfde verbodsbepalingen gelden voor den tijd der «twaalf nachten», als de zielen in wilde jacht over de aarde trekken; evenzoo gedurende den tijd dat een lijk nog boven aarde ligt: Samter 24. Als motief veronderstelt Samter den wensch, om de geesten niet te hinderen; eene al even weinig bevredigende verklaring als de macedonische! Wit lijnwaad speelt bij verschillende plechtigheden eene voorname rol; het wordt voor bruidschat en boetebetaling gebruikt, voor offergaven enz. Zie §§ 58, 73, 74; verder Wilken s.v. «lijnwaad». In Lematang is het weefgetouw zoo heilig, dat verbreking hiervan door den man een grond tot echtscheiding oplevert: Wilken, II 243.

Het kan zijn, dat aan spinnen en weven eene magische werking wordt toegeschreven, doordat draad en kleed geleidelijk in lengte vorderen onder den arbeid; maar dan zouden deze bezigheden eerder gewenscht dan verboden zijn. In elk geval blijven de andere genoemde bezigheden onverklaard; het is mij niet mogelijk, voor de beteekenis van deze pantangs een aanneemlijken grond aan te wijzen. Ook een direct associatief verband tusschen de verboden bezigheden en ziekte, geboorte enz. is niet te vinden, zooals bij verschillende andere pantangs, bv. waar het den bezoekers van een pokzieke niet geoorloofd is zich te wrijven (Tegal, § 1), of den wakers om zich te krabben (Bantĕn, § 12); of waar het verboden is, den zieke met blauwe kleederen te bezoeken uit vrees voor het zwart worden der

pokken (Jogjakarta, § 8), of het dragen van eene roode of zwarte sarong voor den pokzieke zelven als pantang wordt beschouwd om dezelfde reden, zooals bij de Galelareezen (Van Baarda, 65). Eigenaardig is in dit verband, dat in Temanggoeng volgens Koesnoen's mededeeling de bezoekers juist in het zwart of blauw gekleed moeten zijn; eene mededeeling die uitdrukkelijk bevestigd werd bij mijne vraag, of zij soms niet op eene vergissing berustte (zie Koesnoen n°. 37).

Nog eene mogelijkheid blijft er over ter verklaring van de pantangs betreffende huiselijke bezigheden, boomen vellen enz. Het kan misschien nl. in verband worden gebracht met de pantang voor de huisgenooten om hard te loopen of zich in het algemeen te vermoeien, welke wij onder Bantĕn (§ 12) vermeld vinden. Voor deze pantang is wel degelijk eene geldige reden te vinden; immers door zich te vermoeien verzwakt men, verkeert men zelf dus min of meer in gevaar, maar brengt men bovendien bij wege van sympathetische magie ook den zieke of pas geborene in een gevaarlijken toestand. Waarschijnlijk moet de «couvade» voor een deel ook in deze overweging hare verklaring vinden. Bij dit zich vermoeien wordt vooral het zweeten gevaarlijk geacht en dus gevreesd. Het zweet toch vormt een secretum, waaraan de primitieve het begrip van levenskracht schijnt te verbinden. De Koeboes schuwen harden arbeid voornamelijk om het transpireeren, zij vreezen er hilang koewat van; zie hierover de leuke mededeelingen van Van Dongen in Bijdr. T. L. Vk., deel 67, blz. 86—88. Bij de taraq-gadoeng genoemde kuur der Maleiers van de Padangsche Benedenlanden moet men vooral het zweeten voorkomen, «daar anders de heilzame kracht van de gadoeng uit het lichaam verloren zou gaan»: J. J. Kreemer in Bijdr. T. L. Vk., deel 60, blz. 471. Dat aan het zweet, evenals aan andere excreta en secreta magische kracht wordt toegekend, behoeft ons niet te verbazen; verg. Kleiweg de Zwaan, 338.

XII.

§ 121. Wij weten, dat het associatieve denken zelfs voor de zonderlingste combinaties niet terugschrikt, meermalen zagen wij, hoe tusschen de in ons oog meest tegenstrijdige dingen

door het primitief verstand een nauwe samenhang wordt gezocht en gevonden. De tegenstrijdigheid die er bestaat in de toekenning van een onheil-absorbeerende eigenschap aan dezelfde zaak, die voor onheilwerend geldt, wordt totaal niet gevoeld (zie § 66 i. f.); beide eigenschappen zijn voor het primitieve denken haast niet te onderscheiden, immers beide zijn geschikt om den belanghebbende tegen onheil te beschermen. Zoo is het in vele gevallen nauwelijks te zeggen, of iets zich van eene soort zondebok tot amulet heeft ontwikkeld, of omgekeerd. Wij zagen, hoe bezems en bladertakken van vuil- en in het algemeen kwaadwegvegende werktuigen zich tot kwaad-absorbeerende voorwerpen en ten slotte tot amulets hebben ontwikkeld, en hoe zelfs een bak met water, waarin bladeren worden geworpen, diezelfde beteekenis heeft verkregen (zie §§ 62—68); hoe een schip met zondebokken eveneens tot amulet kon worden vervormd (§ 77). Omgekeerd, weten wij, dat het hoen juist om zijne magische, kwaadwerende eigenschappen als een van de meest geschikte zondebokken werd beschouwd (§ 78 v. v.), zooals het ook het uitverkoren dier voor bloedoffers werd (§§ 89—93). En als de levende of levenlooze zondebok in den animistischen tijd het karakter van offer heeft aangenomen, dan staat ook niets meer aan de identificeering van offerzaken en amulets in den weg: amulets ontwikkelen zich tot offerzaken, offerzaken tot amulets.

Bij de verschillende nog te bespreken pokkengebruiken zullen wij dan ook herhaaldelijk de associaties «zondebok» — «offer» — «amulet» aantreffen, in de meest verschillende vormen. Aan de hier bedoelde «Umwertungen» voegen zich dan nog andere, meest als gevolg van het opluikend animisme, waarbij — verbaast ons dit nog? — de misleidingsgedachte niet de onbelangrijkste rol vervult.

§ 122. De beschrijving van het gebruik om een mensch als zondebok weg te doen drijven op vlot of prauw, gaf ons gelegenheid te doen zien, hoe die mensch later door wisselpoppen vervangen werd; in de prauw-amulet van Allor kregen deze poppetjes de beteekenis van schrikbeelden: het zijn met zwaard en schild bewapende soldaatjes geworden; zie §§ 75—77.

De Baganda gebruiken rieten speertjes en van pisangvezels vervaardigde schildjes als schrikmiddelen; zij plaatsen die langs den weg en steken eenige ervan in den als zondebok fungee-

renden pisangstam; zie § 80. In beide gevallen zien wij, hoe de tot afweer dienende wapens, reeds in miniatuur nagemaakt en tot amuletjes geworden, in verbinding worden gebracht met den zondebok. De pisangstam der Baganda is, ook door den daaraan gegeven naam (zie boven, § 80), nog duidelijk als zoodanig te herkennen; bij de Allorsche soldaatjes is deze hoedanigheid slechts evolutionistisch na te gaan.

De zondebok-pop, tot amulet geworden, kreeg in verband met de afweer-wapens het karakter van schrikbeeld, zoodra de mensch animist begon te worden. De afwerende kracht van genitalia doet ze dan voorzien van ongeproportioneerd-groote phalli. Dergelijke schrikbeelden worden overal aangetroffen; zie b.v. mijn pokopstel 64, 67, 74—75, 77—78, 80 voor Ambon, Tanimber-eilanden, Nias, verschillende Dajakstammen, Gå-negers. Weldra komt de misleidings-gedachte daarbij, en de wisselpoppen moeten dan dienen, om de geesten in den waan te brengen, dat zij de zieken of de «geofferden» voorstellen, dan wel in het algemeen de bewoners van het dorp. Waarschijnlijk is het, dat reeds in prae-animistischen tijd de mensch-zondebok vervangen werd door den pop-zondebok; deze ontwikkelde zich tot amulet, en in animistischen tijd tot schrikbeeld of wisselpop-misleidingsbeeld. De grenslijn tusschen schrikbeeld en wisselpop blijkt soms niet scherp te trekken; zoo zagen wij in pokopstel 59, 77—78, dat de ĕmpatoong's der dajaksche stammen nu eens in de eene, dan weer in de andere beteekenis voorkomen.

Eene ontwikkeling tot eene eigenaardige soort van schrikbeeld treffen wij op Saleijer aan in de tau-tau-likoballa of «dansende poppen», zooals Bartels 252 meldt, ten rechte geheeten taoe-taoe-lekoballo = «popjes van lontarblad»: zie Matthes, Makass. Wdb. s.v. taoe en leko. Het zijn inderdaad vijf uit lontarblad vervaardigde poppetjes, met touwtjes aan een bamboe-hoepel bungelend, welke horizontaal aan een huis wordt opgehangen tot afweer van demonen. Eene afbeelding van het exemplaar, hetwelk in het bezit van het Berlijnsch ethnographisch museum is, vindt men bij Bartels, 251. Hier zijn die poppetjes dus tot eenvoudige huisamuletjes afgedaald.

Men lette hierbij op het materiaal, waarvan de poppetjes vervaardigd zijn, en herinnere zich de kwaad-absorbeerende eigenschap, vooral aan palmbladeren in onzen Indischen Archipel en ook elders toegekend (zie § 67 v.).

Op Nias vinden wij ziekte-amuletjes, die veel aan de taoe-taoe-lekoballo doen denken; hier zijn het echter kleine platte houten popjes, die met reepen lontarblad versierd zijn (afbeelding bij Bartels, 229). Veel hierop gelijkende platte houten poppetjes dienen ook bij de Golden uit het Amoergebied als ziekte-amulet; daar behoort dan een uit stroo gefabriceerd tijger-beeldje bij (afbeeldingen bij Bartels, 237 en 226), een en ander vervaardigd volgens een geteekend «recept» van den medicijnman, waarvan men op blz. 236 van Bartels' werk eene interessante afbeelding kan vinden. Op het tijgerbeeldje wordt de ziekte overgedragen.

§ 123. Zooals de levenlooze zoowel als de levende zondebokken tot offers vervormd zijn, hebben ook amuletten zich tot offergaven ontwikkeld. Eene vergelijking van de afbeeldingen 139 en 135 in Bartel's werk doet ons dit duidelijk zien. De eene stelt den bovenbedoelden saleijereeschen hoepel met lontarblad-poppetjes voor; de andere (op blz. 245) toont in de plaats van den hoepel eene platte, ronde mand, natuurlijk eveneens horizontaal hangend, aan den lagen rand waarvan drie bamboe-cilinders op dezelfde wijze bevestigd zijn als de poppetjes aan den saleijereeschen hoepel. Deze mand met aanhangsels nu is van het naburige eilandje Bonerate afkomstig (het origineel bevindt zich mede in het berlijnsch museum), en dient om, gevuld met spijs en drank voor den ziektedemon, vóór het huis te worden opgehangen ter wering van ziekten. Hiermede komt de rijkelijk met palmblad-reepen versierde antjag der Maleiers van Malaka overeen, waarvan eene afbeelding gegeven wordt door Skeat in zijn Malay Magic, 414. Zoo ook plaatsen de Toengoezen en Boerjaten bij het uitbreken eener pokkenepidemie thee, melk en vleesch voor hunne joerten, met verzoek aan de pokken, om hen met vree te laten. Duidelijk kruisen hier de begrippen offergave en afweermiddel elkaar; niet onwaarschijnlijk is het, dat deze offergaven in de plaats zijn getreden van andere, zuiver als afweermiddel bedoelde zaken, waaronder trouwens ook verschillende eetbare reeds te rekenen zijn (zie § 69).

§ 124. In § 72 zagen wij, hoe men op Malaka den ziektegeest in een miniatuurhuisje bant, in plaats van hem op vlot of prauw te doen wegdrijven. Dergelijke miniatuurhuisjes treft men bij animistische volken meer aan; enkele voorbeelden uit

onzen Indischen Archipel geeft Wilken in deel III 239; ook de lammin-rewata, het geesten-slaapvertrek der Makassaren, eveneens bij de Boegineezen bekend, is hieronder te brengen; zie Wilken, III 261. Den oorsprong dezer miniatuurhuisjes, evenals dien van de nicobaarsche geestenkorven (welke ook elders worden aangetroffen) zoek ik in de mand, die met het «vuil» gevuld, het dorp wordt uitgedragen of de rivier wordt ingeworpen; zie § 67, 70, 72. In de plaats van de als vuil gedachte ziekte- of andere onheilbrengende stof is later de «geest» gekomen. Hoe de mand toen als een zeer geschikt middel tot geestenvanging beschouwd werd, leert ons mooi het door Wilken III 266 v. beschreven voorbeeld van het vangen van een «krijgsgeest» door de Alfoeren van het district Kaoe. Men plaatst nl. daartoe eene mand bij een «geestenboom» en lokt den krijgsgeest daarin; die mand, paloedi genaamd, wordt als palladium in den strijd medegenomen, terwijl na gelukkigen afloop daarvan de geest wederom zijne vrijheid herkrijgt. Het daaruit ontstaan lok-huisje nu heeft zich, evenals de offerprauw», tot amulet ontwikkeld; daaraan werd de offer-gedachte bovendien verbonden. Bartels geeft ons in fig. 136 (blz. 247) eene afbeelding van een van gaba-gaba vervaardigd en met palmbladstrooken omgeven miniatuurhuisje van de Soela-besi-eilanden, hetwelk dient om, met offergaven gevuld, aan den ingang van het dorp te worden opgehangen ter afwering van ziekten. In het huisje ziet men duidelijk een mannetje van palmblad (zie voor een en ander Bartels, 250 v.). Ik zie in het palmblad-mannetje het rudiment van den zondebok; in de «offergaven» eveneens, ofschoon ze thans natuurlijk moeten dienen om den ziektegeest te lokken en in het huisje gebannen te houden. Het geheel heeft echter nu het karakter van ziektewerend amulet aangenomen.

Wij zien deze geesten-banhuisjes bij de animistische volken zich ontwikkelen tot grootere geestenhuisjes, en ten slotte tot tempeltjes en tempels; daarin worden de geesten zooveel mogelijk gebannen, om ze meer in de hand te hebben, hun het kwaad doen te beletten, van hen het goede te verkrijgen. Voorbeelden van zgn. «geestenvereering» in geestenhuisjes en huizen vindt men bij Wilken genoeg; zie de plaatsen, in het register op zijne «Verspreide geschriften» onder het gespatieerde woord opgegeven; onder de kleinere «tempeltjes» behooren de boeroesche hoema koin, door Wilken's monographie over dat

eiland, tot de bekendste. Bij de Galelareezen werd, en wordt wellicht ook thans nog, de pokgeest eveneens in zoo'n privaattempeltje van den «toovenaar» vereerd. Een van de door Van Baarda bekeerde toovenaars had zoo'n «aanspreekplaats» voor o luti ma kolano, den «koning der pokken.» «De aanspreekplaats voor dien geest was te groot om binnenshuis geplaatst te worden, die stond in een hoekje van z'n erf en bestond uit een pagar (heining) van gespleten, staande, tegen dwarslatten gebonden, van boven aangepunte stukken bamboe, in 't midden met een deur of poort, waarboven een dak van atap in verdiepingen aangebracht was; 't moet dus verbeelden de entrée tot een koninklijken katadong.» Zie Van Baarda, 68. Helaas wist men niet meer te vertellen, hoe die «vereering» plaats had (de bekeerde toovenaar was reeds overleden).

§ 125. Van een in beeld brengen van den pokgeest vind ik slechts eenmaal gewag gemaakt, en wel bij de Ewe-negers, zie Spieths, 224. Eene korte inleiding omtrent de Kpoli-wijding bij hen is echter tot goed begrip van een en ander noodzakelijk.

[Duidelijk is de voorstelling van zaken in Spieth's werk niet; wat niet te verwonderen is, indien men bedenkt, dat overeenkomstig de bedoeling der serie «Religions-Urkunden IV,» waarin Spieth's werk als deel II verschenen is, alle data zonder eenigen commentaar worden geboekt, zooals zij door de inboorlingen verstrekt werden. Voor eene materiaal-verzameling is deze methode ontwijfelbaar uitstekend te noemen, indien men er slechts voor zorgt, dat de berichtgevers, meestal reeds gechristende inboorlingen, niet aan het theoriseeren raken. Overigens is het bekend dat men, om achter de juiste oorspronkelijke beteekenis van religieuse of welke andere gebruiken te komen, bij de inboorlingen zelf meestal niet aan het juiste adres is. Men denke hierbij niet aan onwil hunnerzijds, maar aan onwetendheid. Men zal toch ook waarlijk niet bij onze boertjes in de leer gaan, om den oorsprong van hun «animisme» te weten te komen, evenmin bij den kleermaker, om de evolutie der verschillende kleedingstukken en onderdeelen daarvan te bestudeeren.]

Wanneer de Ewe-neger reeds ingewijd is in de afa-mysteriën, zoo kan hij de hoogste magische volmaking deelachtig worden, door zich «den grooten Kpoli» te bezorgen.

Wat daaronder precies te verstaan is, is niet duidelijk; wij lezen de uitdrukkingen: iemand «den groszen Kpoli geben»,

«sich den groszen Kpoli machen lassen». De wijding geschiedt met zeer vele magische ceremonieën; na verschillende voorbereidende maatregelen heeft de «gang naar den grooten Kpoli», plaats met een doek voor de oogen. Daarbij worden de volgende requisieten vereischt: vier hoofddoeken en 40 mark aan zilver; de priester kauwt zwarte peper, kolanoot en meel met elkaar fijn, spuwt dit op het geld, en bindt alles in de vier hoofddoeken. Ook moeten er eene geit, een hoen, eene duif, eene eend en slakken voor den grooten Kpoli gebracht worden. Al deze requisieten zijn ons als van magischen aard voor het grootste gedeelte wèl bekend; beneden zullen wij met enkele ervan nog nader kennis maken. De dieren worden ten slotte geslacht en zooveel mogelijk door de Kpoli-priesters opgegeten; zout en olie mogen bij de bereiding niet worden gebruikt. Voor elk ander als den Kpoli-priester schijnt deze spijs verderfelijk te zijn; het resteerende wordt dan ook begraven. Uitvoerig worden de wijdingsceremonieën beschreven, waarbij ten slotte den nieuweling de groote Kpoli wordt vertoond: Spieth 223—224. Hoewel ook bij andere gelegenheden, speciaal bij de afa-wijding, van Kpoli sprake is, is het mij niet mogen gelukken, de juiste beteekenis ervan te vatten. In het register wordt het woord nader bepaald door «eine Art Schutzgott», op blz. 190 lezen wij: «Kpoli ist gleichbedeutend mit Se, dem Gott, der den Menschen macht und in die Welt sendet.» Elders, b.v. 217, blijkt echter, dat Se en Kpoli van elkaar te onderscheiden zijn. Eén ding is zeker: de gedachte aan eene «godheid» mag men er niet aan verbinden, eerder van een fetis, d. w. z. een of ander voorwerp, waaraan magische kracht verbonden is. De nieuw-ingewijde krijgt een «Kpoli» in een of anderen stoffelijken vorm, die helaas niet wordt medegedeeld; hij bewaart dat Kpoli-voorwerp in een koffer, dien hij slechts opent, als hij van zijn Kpoli het een of ander noodig heeft. De Kpoli-magie schijnt de sterkst-denkbare te zijn, die tegen allerlei onheilen kan beschutten, speciaal tegen ziekten.

Onder die ziekten nu schijnt de pokziekte eene allereerste plaats in te nemen, en de Kpoli-magie schijnt wel in de allereerste plaats ten doel te hebben, tegen deze ziekte bescherming te verleenen. Immers lezen wij na de beschrijving der Kpoli-wijding het volgende: «Nachdem dem groszen Kpoli seine Opfer dargebracht sind, musz noch ein Vudo-sakpate, ein

Pockengötze, hergestellt werden. Diesem übergibt der Priester seine Kinder, wenn Pocken in der Stadt auftreten. In seiner Hand sind sie gegen den Tod geschützt. Auf den Kopf des Götzen wird ein eisenhaltiger Stein gelegt. Schieszlich schlachtet man ihm ein buntgefiedertes Huhn und bedeckt ihn hernach mit einem bunten Kleide (Die bunten Farben sind die sinnenfällige Darstellung der Pocken und ihrer Narben).»

Ik zou hierbij niet zoo uitvoerig hebben stilgestaan, indien wij in het bovenstaande niet eene merkwaardige begripsontwikkeling vóór ons hadden. Uit alles toch blijkt, dat van eene zuivere pokgod-vereering geen sprake is. Men heeft zich de heilzame werking der Kpoli-magie verworven; de tegen alle mogelijke onheilen beschermende Kpoli-fetis heeft men in zijn bezit; waartoe, zoo vraagt men zich af, moet dan dat pokkenbeeldje daarnaast nog dienen? Hierbij komt nog, dat de afbeelding van een geest, of vóórdien van eenig kwaad of eene ziekte, hetzij in teekening, hetzij in beeld, bij den primitieve hoogst zelden, zoo ooit, voorkomt. Lezen wij Wilken op de onder «beelden» aangegeven plaatsen na, dan blijkt het, dat de beelden oorspronkelijk als eene soort van portretten van afgestorvenen te beschouwen zijn, dat zij als medium dienen voor de geesten, maar niet van die geesten eene afbeelding trachten te geven.

In prae-animistischen tijd zou het ook hoogst gevaarlijk zijn, de ziekte of het kwaad in beeldvorm te materialiseeren; zelfs materialisatie in woorden toch wordt vermeden! Men zou zich kunstmatig daardoor het kwaad op den hals halen. Neen, wat men deed, was juist het tegendeel van dat alles: men trachtte zich den pokgeest van het lijf te houden, liefst hem te doen verdwijnen en daarvoor was de zondebok het geschiktste middel.

§ 126. Dien zondebok nu vind ik ook in het Ewe'sche pokkenbeeldje terug. Het stelt niet den pokkengeest voor, maar eerder een schutsbeeldje tegen de pokken. De zondebok-gedachte blijkt duidelijk uit de beschrijving: aan dit beeldje worden de kinderen «übergeben», staat er; in zijn hand zijn zij veilig voor den dood. Oorspronkelijk zal men op het beeldje de pokken hebben overgedragen, thans het gevaar om pokken te krijgen. De ijzerhoudende steen welke op het hoofd van het beeldje wordt geplaatst, wijst op afwerende magie. IJzer zoowel als steen zijn magisch-afwerend; op het ijzer zullen wij nog terugkomen, van de magische beteekenis van steenen hebben wij

reeds tal van voorbeelden gezien: §§ 9, 66, 67, 82, 93, 96, 97, 107. Steentjes worden ook veel als «doodenmuntje» gebruikt, zie Sartori's opstel 219 v.; als amulet vinden zij veelvuldig aanwending, men denke b.v. aan de bezoar-steenen en de dondersteenen: zie Wilken onder die woorden en s. v. «steenen», Kleiweg de Zwaan 366. IJzerhoudende steen wordt door de Ewe-negers nog bij eene andere magische gelegenheid gebruikt; hij maakt nl. met vele andere ingrediënten deel uit van den «Abprall-zauber», gbongedzo genaamd, terwijl het bij de vervaardiging daarvan benoodigde hoen mede boven een ijzerhoudenden steen moet worden geslacht (Spieth, 265). Misschien moet dit ook geschieden met het bonte hoen, dat voor het zgn. pokkenbeeldje wordt geslacht. Dit slachten staat met de magische overdracht van het pokkengevaar in elk geval in het nauwste verband; aan een «offer» is hier nauwelijks te denken; verg. §§ 89 en 105. De overdracht wordt verder nog plastisch voorgesteld door het bedekken van het beeldje met een bonten doek.

Wij zien hier dus, hoe de wisselpop-zondebok zich in de voorstelling der Eweërs heeft vervormd tot schutsbeeldje en misschien zelfs tot pokkengeestbeeldje. Deze verklaring van het beeldje laat geen ruimte voor twijfel meer open, indien wij met het bovenstaande eene mededeeling vergelijken van een anderen missionnair onder de Eweërs, C. Spiess; zie Globus, deel 98, blz. 12—13. Deze maakt nl. gewag van miniatuurhutjes, die de Ewe-negers langs den weg opstellen om de geesten te weren, en waarin zij leemen en houten poppetjes plaatsen, waarvan de laatstbedoelde «gesneden schutsgeesten» worden genoemd. Van deze poppetjes nu heet het, dat zij in de plaats van werkelijke menschenoffers treden; de inboorlingen zeggen er letterlijk van: «menschen nemen ze, offeren ze aan de booze geesten in hun eigen plaats.» Hier hebben wij dus ontwijfelbaar met eene versmelting der begrippen wisselpop en schutsgeest te doen; d. w. z. oorspronkelijk wisselpoppen, zijn zij tot geestenbeeldjes geworden, zonder dat de remplaçant-idee daarbij geheel verdrongen is. Zij dienen speciaal ervoor, om den geesten van besmettelijke ziekten den weg te versperren.

In § 80 ontmoetten wij eveneens een geval, waarbij «afgodsbeeldjes» bij den zondebok worden gebezigd; onder een der twee daarvoor vervaardigde beelden, zagen wij, begraaft de Niaser levend een hond, en het beeld moet dan zorgen, dat

de epilepsie-geest in dien hond vaart. Ook hier zal men wellicht aan oorspronkelijke wisselpoppen te denken hebben.

Interessant in verband met het bovenstaande is nog de mededeeling van Van Baarda, 66, omtrent de vereering, die de Galelareezen van het dorpje Ori eenen aldaar zich bevindenden uitgeholden riviersteen te beurt doen vallen. In die uitholling bevindt zich steeds gewijd water, dat tegen alles en nog wat gebruikt wordt. Deze steen nu schijnt vooral een amulet tegen pokken te vormen; de bewoners der wijk, waar hij in een daarvoor bestemd huisje bewaard wordt, mogen zich niet laten inenten. Het eigenaardige nu is, dat deze steen beschouwd wordt als de hoed van een «reuzen-halfgod, oer-ahn van het dorp Togawa», genaamd Togawa-besi, die zich beleedigd kon gevoelen, als men zich liet inenten, omdat men daardoor zou toonen, niet meer aan zijne beschermende kracht te gelooven. Hier heeft dus eene merkwaardige vermenging plaats gevonden van het prae-animistisch geloof aan de steen-magie en de animistische vereering van den stamvader-dorpsstichter-schutsgeest. Men heeft het zich hierbij nogal gemakkelijk gemaakt, en den steen tot hoed van den «oer-ahn» gepromoveerd. Wat die naam Togawa-besi moet beduiden wordt niet gezegd; speciaal blijkt niet, of wij hierbij aan het maleische bĕsi, ijzer, mogen denken. Het woord komt in Van Baarda's Galelareesch-Hollandsche Woordenlijst niet voor, terwijl wij onder «Togawa» den «oer-ahn» Togawa-bèsi genoemd vinden, welk bèsi wellicht is af te leiden van Wàsi, den naam van het beekje, aan welks bron hij zijn graf zou hebben. Daarin werpt men steenen, als het niet wil gaan regenen, niettegenstaande alle aangewende middelen, «om zijn geest te vertoornen», zooals het heet. (Vergelijk hiermede Liebrecht, 335 v.). Toch is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat wij hier met het maleische bĕsi te doen hebben; wellicht is ook bovenbedoelde steen ijzerhoudend en heeft men deze eigenschap van dien steen op den schutsgeest overgebracht, of althans daarin aanleiding gevonden, dezen aldus te noemen. In elk geval is het maleische bĕsi den Galelareezen niet onbekend; het komt voor in de benaming, die zij voor de hevigste pokkensoort hebben, o papan besi, waarover wij het beneden nader zullen hebben.

§ 127. Wij gaan thans over tot het veelvuldig voorkomend gebruik, om witte, of soms ook wel anders gekleurde vlagjes

als afweermiddel tegen den pokgeest of de pokziekte aan te wenden. In mijn pokopstel werd dit gemeld van Boeroe, de Aroe-eilanden, het Gajoland en Borneo (zie blz. 63, 66, 71, 78 nt. 1); volgens Wilken, I, 54 en 64, plaatst men op Boeroe ook roode of witte vlagjes bij de hoema koin en op graven, wat t. o. v. de graven ook door de Gajo's gedaan wordt: Snouck Hurgronje, 313. Ik vernam, dat men bij de tegenwoordige pokepidemie te Poerworĕdjo ook witte vlagjes van de huizen laat wapperen, waarop de letters S. I. (= Sarekat Islam): teekenend voor het prae-animistisch geloof aan de magie van eene in hun oog krachtige vereeniging bij de tegenwoordige animistisch-mohammedaansche Javanen! Elders op Java, zooals b.v. in de desa Mĕndoet bij Båråboedoer, bepaalt men zich tot het plaatsen van vlagjes aan den ingang der desa. Volgens Jacobs laten ook de Baliërs in epidemie-tijd bij den ingang van bijna alle erven kleine witte vlaggetjes wapperen (zie Bartels, 253). Tal van voorbeelden voor het gebruik van vlagjes als afweermiddel ontmoetten wij in den loop van deze verhandeling; zie b.v. §§ 57, 69, 70, 72, 74, 76.

De blijkbaar hieraan gehechte beteekenis is eene magisch-afwerende. Soms wordt echter eene andere bedoeling opgegeven, en het spreekt van zelf, dat die van demonen-misleiding daarbij niet wordt gemist. Het is jammer, dat niet steeds is na te gaan of de opgegeven bedoelingen inderdaad die van de inlanders zijn, dan wel uit den koker van den berichtgever stammen.

§ 128. Van de Tobeloreezen meldde Hueting, dat zij van alle huizen witte vlaggetjes lieten wapperen, omdat het bestuur bevolen had, alleen de besmette huizen op die wijze te merken; want, zoo gaf hij als de door de bevolking aangegeven reden op, «Heer Pokken mocht niet denken, dat men zich voor zijn vlag schaamde». Men zou die vlagjes dus als eene soort eerbetoon beschouwd hebben. Ik veronderstelde, in pokopstel 62—63, dat schrijver zich in dit opzicht moest hebben vergist, en die vlagjes waarschijnlijk als afweermiddelen dienst hebben moeten doen. Thans blijkt uit Hueting's eigen mededeeling op blz. 62 van Van Baarda's opstel, dat aan eerbetoon inderdaad niet te denken viel, en mijne veronderstelling niet zoover bezijden de waarheid was. Hij schrijft letterlijk: «Men heeft mij gezegd, dat ook vroeger" — sc. vóór het bestuur zich ermede bemoeide — «de witte vlaggetjes gebruikt zijn bij

pokken en ook bij cholera.... Men woonde toen nog meer in het bosch dan nu en zette de vlaggetjes aan 't begin van elken weg of van elk pad dat naar een huis voerde, om daarmede den Djōu te beduiden, dat men de ziekte al had, dus dat hij wel verder kon gaan. Men zegt dus, dat in Tobelo de vlaggetjes wèl inheemsch zijn. Ook vond ik van de week in 't gehucht Loleoto al de huizen voorzien van een wit vlaggetje, met een strookje woka-blad. Dat had een oude vrouw gedaan tegen de cholera. Nu is 't natuurlijk mogelijk dat die vlaggetjes eenvoudig van de pokken-vlaggetjes overgenomen zijn.» In alle opzichten dus eene bevestiging mijner veronderstelling, evenwel met bijvoeging van het demonen-misleidings-motief. Dit motief is voor den tegenwoordigen tijd zeer wel mogelijk, maar toch voor dit geval niet waarschijnlijk, zooals wij zullen zien.

Deze misleidingsgedachte wordt voor de Galelareezen door Van Baarda zelven anders geconstrueerd. Volgens hem zou het plaatsen van vlaggetjes op onbesmette huizen het gevolg zijn van de bestuursprentah, om de besmette huizen aldus te kenmerken. Hierin komt zijne opvatting derhalve met de vroegere van Hueting overeen. Maar terwijl Hueting in aansluiting daarbij het gebruik van vlaggetjes op de andere huizen verklaarde als eene soort eerbetoon, geeft Van Baarda daaraan den volgenden uitleg: «Dat eenigen in Galela» — waar de pokken niet zoo erg geheerscht hebben — «daar waar de ziekte niet in huis was, toch vlaggetjes aan hun huis aanbrachten, geschiedde volgens deze redeneering: ««die vlaggetjes beduiden dat de pokken in dat huis zijn; daarom zet ik óók vlaggetjes op mijn huis; komt dan de Koning, dan denkt hij: o, daar brengt men mij al schatting, dus daar ga ik maar voorbij»».

Deze redeneering kan alleen opgaan, indien men aanneemt, dat het vlaggetjes-gebruik vóór de bewuste bestuursprentah niet in zwang was. Wij vragen ons echter af, of dit wel aanneemlijk geacht kan worden, waar wij overal elders de aanwending der vlaggetjes zien geheel onafhankelijk van de bestuurs-vlaggetjes en zooals nu blijkt, ook de Tobeloreezen dit gebruik reeds van oudsher kenden. Ik ben dan ook zoo vrij, het bestaan van het misleidings-motief hierbij in twijfel te trekken, te meer, daar Van Baarda daarmede zoowat alles tracht te verklaren. Nu is het in het algemeen wel mogelijk en zelfs waarschijnlijk, dat inderdaad in den animistischen tijd het misleidingsmotief in

het magie-geloof wortelend beveiligingsmotief — wij zagen dit bv. bij het betrachten van stilte en bij den wisselpop-zondebok; zie §§ 52, 75, 85, 86, 117 — maar in dit geval is het onmogelijk. Immers, waar de vlaggetjes van oudsher en overal hebben moeten dienen om onheilen, later booze geesten, af te weren, m. a. w. eene prophylaktische beteekenis hebben, daar zou de misleidings-gedachte juist ertoe hebben moeten leiden om ze weg te laten; want alleen daardoor zou men de geesten resp. den pokgeest in den waan kunnen brengen, dat wering van hen niet meer noodig was. Het misleidingsmotief zou m. a. w. alléén een gevolg hebben kunnen zijn van een daaraan voorafgegaan gebruik, om besmette huizen, en ook deze alleen, aldus te merken. Van zulk een gebruik uit vroegeren tijd blijkt nergens iets. Ongetwijfeld zou m. i. een nader onderzoek in dezen uitwijzen, dat ook op Halmaheira de vlaggetjes hunne oorspronkelijke beteekenis behouden hebben: het kwaad, i. c. de ziekte, af te weren, zonder eenige misleidingsgedachte.

§ 129. In Goenoeng Sahilan heeft zich de beteekenis dezer vlaggetjes gewijzigd onder den invloed van den islâm. Daar «hangen de inlanders» — bij pokepidemieën — «aan het dak hunner woningen stukjes wit katoen, wat ten doel zou hebben toean Allah op die woningen opmerkzaam te maken, zoodat hij kan zorg dragen, dat daarin geen menschen worden aangetast»: Kleiweg de Zwaan, 253. Dat ook hier de oorsprong van dit gebruik een magische moet zijn geweest, kan blijken uit de gewoonte der Minangkabauers om «bij het bouwen hunner woningen verschillend gekleurde lapjes aan de palen en balken te bevestigen, waarmede zij te kennen willen geven, dat die woning bestemd is voor menschen en dat de booze geest daarbuiten moet blijven», zooals wij bij Kleiweg de Zwaan, 317, lezen. In beide gevallen zit afweer van kwade invloeden als duidelijke bedoeling voor; de islâm — nu dus niet animisme — heeft in het eerste geval daaraan eene bijzondere beteekenis gegeven. Eene mooie parallel vinden wij in Exodus 12 : 22 v., waar eene krachtig-magische afweerhandeling (verg. §§ 86, 90, 96) op dezelfde wijze is «omgeduid»: «Dan moet gij een hysopkwast nemen» — de hysop is een laag, op muren en daken groeiend gewas, waaraan reinigende kracht werd toegekend; verg. §§ 67 en 68 — «dien in het bloed op den drempel doopen» — sc. van het aldaar geslachte paaschlam — «en

daarmede aan den bovendorpel en de deurposten een deel van het bloed strijken dat op den drempel is, en niemand uwer mag de deur van zijn huis vóór den morgen» — vóór zonsopgang dus! — «uitgaan. Wanneer Jahwe dan Egypte doortrekt om het te slaan, en hij het bloed op den bovendorpel en de beide deurposten ziet, dan zal hij de deur voorbijgaan en den verderver niet vergunnen, uwe huizen binnen te gaan om u te slaan.»

§ 130. Hoe is men ertoe gekomen, om vlaggetjes als afweermiddel te gebruiken? Men zou allicht kunnen denken, dat men gehandeld had naar analogie van het gebruik, om over rijst- en djagoengvelden touwtjes met witte en anders gekleurde lapjes te spannen tot wering van schadelijke vogeltjes. Maar m. i. hebben ook deze zgn. vogelverschikkers oorspronkelijk eene magische beteekenis; doelmatig zijn zij allerminst en om de aangegeven reden zullen zij zeer zeker niet zijn «uitgevonden». Onder die «vogelverschrikkers» komen op Java verschillende dingen voor, die duidelijk hun magischen oorsprong verraden, bv. de kopjor en koploq, bamboe-staakjes, welker uiteinde resp. in vieren of in tweeën gespleten is (verg. § 65); de oroq-oroq, eveneens bamboe-staakjes, welker uiteinde echter tot een korf is gevlochten (verg. § 123); de tjènèq, een uit pisangblad gesneden aapje, aan een stok bungelend (verg. § 93). De middelen, die men aanwendt om wilde zwijnen en dergelijke schadelijke dieren te weren, missen elke andere soort van doelmatigheid behalve magische; ze bestaan in hier en daar aan de grenzen van het veld in den grond gestoken korte stokken, die met lappen, loengsoeren (afgesleten, afgedragen kleederen) behangen of omwonden zijn, nadat deze dikwijls vooraf in urine gedoopt zijn (verg. §§ 36, 44, 103, 120). Voor een en ander zie men Mayer, 448 v. Afleiding uit vogelverschrikkerslapjes schijnt mij derhalve geheel uitgesloten; veeleer moeten deze zelf m. i. met de afwerende vlaggetjes tot denzelfden oorsprong zijn terug te voeren. Deze nu moet, meen ik, gevonden worden in de dusgenaamde «lapjesboomen», die o. a. door Andree in zijne Ethn-Parallele u. Vergl. I 58—62 beschreven zijn («Lappenbäume»).

§ 131. Deze lapjesboomen hebben hun ontstaan te danken aan het, zoowel in Europa als in onzen Indischen Archipel en elders bestaande gebruik, om geheele kleedingstukken van den patient of stukjes daaruit aan een boom te hangen, met het doel, den patient te genezen. Dat vooral op gedragen en van

transpiratie doortrokken kleedingstukken (verg. § 120) de ziektestof zich hecht, ligt voor den primitieven zoowel als den ontwikkelden mensch voor de hand, al stelt de een zich dit eenigszins anders voor dan de ander. De primitieve besluit daar echter uit, dat de ziekte, door in het kleedingstuk zich te nestelen, het lichaam des lijders verlaat, zoodat het wegwerpen der kleeding de beteekenis verkrijgt van het zich ontdoen van de ziekte. Eene toepassing dezer gedachte ontmoetten wij in § 90 bij de Baganda, waar de zieke zich van alle kleeren ontdoet bij het doorkruipen van den pisangstam. De meest voorkomende wijze van doen is echter het bovenbedoelde ophangen van het kleedingstuk aan een boom. In plaats van het geheele kleedingstuk hangt men veelal lapjes eraan op, met de bedoeling de ziekte op dien boom te doen overgaan, zoodat de boom ons thans als zondebok verschijnt.

Waarom deze zich daartoe zoo uitstekend leent, kan men begrijpen door zich de beteekenis van den boom als opvanger van kwaad, later dus als woning van booze geesten, te herinneren; wij zagen dit in § 68. In § 85 maakten wij reeds kennis met het gebruik in Europa, om den patient door een gespleten boom te doen kruipen, teneinde de ziekte daarop over te brengen. Zeer verbreid is het zoogenaamde «inpennen», «inspijkeren» van ziekten, door spijkers, wigjes enz. in den boom te slaan; zie hierover Hellwig in Globus, dl. 90, blz. 245 v. v.; een overzicht hiervan is te vinden bij Hovorka-Kronfeld, I, 55 v. v., 116 v. v. Hellwig deelt (blz. 246) o. a. de volgende pokkenbehandeling mede, die in 1788 op een knaapje in Lodersleben werd toegepast: de dorpsherder — verg. §§ 43, 67 — nam den patient mede naar het bosch en sloeg een van een zwarten hengst afkomstigen hoefnagel in een boom, na dien nagel met den etter uit een der pokpuisten te hebben bevochtigd.

De zelfde bedoeling zat voor bij de lapjes-ophangerij. Dat ook deze prae-animistische handeling later als «offerhandeling» beschouwd is geworden, baart geene verwondering meer; tal van verschillende voorstellingen zijn verder daaraan verbonden. Vele voorbeelden van dit lapjes-offer kan men, behalve in het bovengenoemd opstel van Andree, vinden bij Kleiweg de Zwaan, 81—86, en Hovorka-Kronfeld, I, 55 v. v.; vooral voor kiespijn zoekt men, ook zonder die lapjes, dikwijls bij boomen zijn heil: zie Horvoka-Kronfeld, II, 851.

De oorspronkelijke beteekenis van het zoogenaamde boom- of lapjes-offer blijkt nog uit vele gebruiken. Zoo deelt bv. Kleiweg de Zwaan, 83, mede, dat men (waar? waarschijnlijk in Europa), om poklitteekens te voorkomen, den patient elken dag een met room of boter bestreken doek op het gelaat legt en dien daarna op een boom werpt met de woorden: «neemt en stopt daarmede het voetspoor dicht»; terwijl volgens Van Andel (bij Kleiweg de Zwaan t. a. p. geciteerd) voor ongeveer een kwart eeuw te Bergharen het gebruik bestond, om een lapje uit het kleedingstuk van een koortslijder aan een heiligen eik op den Molenberg aldaar te hangen. Prophylaktisch hangen o. a. de Dajaks van Sarawak een stukje van hunne kleeding aan boomen op kruiswegen (Kleiweg de Zwaan, 316); precies hetzelfde doen de Armeniërs en Koerden: zie dr. Volland in Globus, dl. 91, blz. 341. Zoowat alle voorbeelden, die wij van het boomoffer aantreffen, staan met ziekte op eene of andere wijze in verband.

Waar men prophylaktisch lapjes aan boomen hangt, heeft de oorspronkelijke bedoeling, overdraging van ziekte, eene wijdere strekking verkregen; het lapjes-ophangen dient voortaan tot wering van kwaad of onheil in het algemeen, en aldus is men ertoe gekomen, aan die lapjes op zich zelve eene afwerende kracht toe te kennen, en ze, al dan niet in vlagjesvorm, als amuletjes te gaan gebruiken.

XIII.

§ 132. Waar wij thans de belangrijke rol nagaan, die door peperkorrels en andere specerijen bij pok- en andere ziekten alsmede bij andere gelegenheden vervuld wordt, zien wij voor de zóóveelste maal de zondebok-gedachte te voorschijn treden.

Onder de prophylaktische middelen, die wij in hoofdstuk I tegen pokken zien aangewend, valt die onder Demak (§ 5) vermeld bijzonder op. Het bestaat hierin, dat men in den drempel van het huis — men weet, dat de javaansche huisjes over het algemeen direct op den vastgestampten grond worden gebouwd — drie peperkorrels drijft, onder het uitspreken dezer doa: «kom maar, deze drie slechts zullen u ontvangen». De tegenwoordig hieraan gegeven beteekenis, n.l. dat het aantal pokken zich tot een drietal moge beperken, is natuurlijk het

gevolg eener rationalistische verklaringspoging; de oorspronkelijke is eene geheel andere. Dit blijkt reeds dadelijk uit de bij deze handeling uitgesproken doa, die wel geene andere beteekenis kan hebben dan deze, dat de pokken, zoodra zij het huis willen binnentreden, in de peperkorrels zullen varen. Die peperkorrels doen zich dus kennen als afweermiddel-zondebok.

Vele analoga van dit gebruik vinden wij in de gegevens van Koesnoen. Daarbij heeft zich echter wederom eene andere gedachte gevoegd van zuiver sympathetisch-magischen aard, die wij bij de in § 67 beschreven magie uit den Harz ook ontmoet hebben. Wanneer men n.l. in Wânâsâbâ, Temanggoeng en Kendal gebrande katjang-idjo (in plaats van peperkorrels) voor de huisdeur of op het voorerf begraaft, dan zegt men erbij: «kom niet hier, vóórdat de katjang, die ik begraaf ontkiemt»: Koesnoen, nos. 6, 31, 44. Op eigenaardige wijze heeft zich dit gebruik in Patjitan gewijzigd (Koesnoen, 45): men begraaft daar een levenden visch, dien men de gebraden katjang idjo in den bek heeft gestopt, onder den drup van het dak met hetzelfde formulier, thans echter op vreemde wijze met den visch in betrekking gebracht. Dit formulier blijft weg, waar men andere zaken begraaft, zooals varkensbeenderen in Magelang, drie peperkorrels en een ei in Poetjang, twee peperkorrels en twee lombok rawit in Kendal; nu niet voor de deur of midden op het erf, maar in de vier hoeken van huis of erf: Koesnoen nos. 17, 25, 41.

Vergelijken wij nu deze gebruiken met elkaar, dan staat één ding vast: de begraven zaken dienen als afweermiddel. Hoe zijn zij aan die afwerende eigenschap gekomen? In de eerste plaats door de magische beteekenis aan die zaken gehecht, om straks dadelijk aan te wijzen redenen. Deze magische beteekenis doet ze de geschiktheid verkrijgen, niet alleen om onmiddellijk als afweermiddel te worden gebezigd, maar verder ook om ziekten en onheilen in zich op te nemen, om als zondebok dus te fungeeren, en als zóódanig worden ze begraven. De begraven zaken zijn dus zondebokken, op wie het onheil bij voorbaat wordt afgewenteld. Zij worden meestal bij de deur of in de vier hoeken van het huis (de beteekenis hiervan zullen wij later nagaan) begraven; aldus kunnen zij steeds het onheil van het huis afwenden door dit in zich op te nemen, aldus werken zij m. a. w. als eene soort bliksemafleider t. o. v. ziekte en ander

kwaad: wij hebben hier het z.g.n. bouwoffer voor ons. Naast de onmiddellijk uit hare magische eigenschappen voortvloeiende afwerende kracht, hebben derhalve deze zaken diezelfde kracht bovendien nog als bouwoffer.

§ 133. De magische beteekenis der voor het bouwoffer gebezigde zaken is spoedig aangewezen. De beenderen van een zwijn hebben deze beteekenis te danken aan associatie tusschen de harde en daardoor krachtige beenderen, afkomstig van het krachtige zwijn eenerzijds en het begrip kracht en sterkte anderzijds. Harde voorwerpen hebben als zoodanig dus magische kracht (verg. hierover nader §§ 160—161). Wat beenderen betreft, in de Preanger worden ze tegen pokken gebrand (§ 11), in Magelang mag de pokzieke geen beenderen kraken (Koesnoen n° 28). Van steenen zagen wij meer dan eens die wonderkracht, zie bv. §§ 96 en 126. Nog een voorbeeld vinden wij bij de Chewsuren, die bij het eerste voorjaarsonweer (krachtige manifestatie der komende zomerhitte!) zich den rug met een steen bekloppen onder het uitspreken der woorden: «wordt sterk, wordt sterk, rug,» terwijl wie van kiespijn verschoond wenscht te blijven, gedurende een onweer slechts een stuk ijzer tusschen de tanden behoeft te nemen (natuurlijk om de kracht van het ijzer daaraan mede te deelen; op het ijzer en andere metalen komen wij nog nader terug. Zie Radde, 112).

Katjang idjo ontleent hare magische beteekenis evenals alle erwten, boonen, vruchtenpitten, aan de kiemkracht, die daarin verscholen zit, verg. §§ 35, 69—71. Om dezelfde reden wordt ook het ei veelvuldig bij magische handelingen gebruikt. De Baganda bestrijken de oogen van den pokpatient dagelijks met een ei, om het blindworden te voorkomen: Roscoe 102. Het in Poetjang bij wege van «bouwoffer» begraven ei (Koesnoen, 17) moet speciaal er een zijn, dat reeds onder de hen te broeien heeft gelegen en daardoor derhalve tot een begin van ontwikkeling is gekomen. Zie verder omtrent het ei nog §§ 69, 70, 71, 73, 74, 91, 95, 97. De literatuur hierover is bijzonder rijk, voorbeelden vindt men in elk ethnographisch werk bij menigte. Verg. Wilken en Frazer s.v. en zie nog Lasch, «Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch,» Globus 89, blz. 101 v.v.

Evenmin als de pokpatient in Magelang beenderen mag kraken, mag die in Tegal eieren eten (zie § 1); de magische kracht

schijnt voor den zieke nadeelig te zijn. Ook in Atjeh zijn eieren voor den pokpatient pantang (pokopstel 70). Vergelijk hiermede het verbod voor den «pokpriester» der Ewe-negers om boonen en maïs te roosteren (§ 98); de Galelareezen verbieden den pokpatient ook het eten van erwtvormige, pitten bevattende vruchten als djagoeng, katjang, de pitten van de broodboomvrucht, nangka, doerian, ananas enz.; wellicht dat hierbij vrees voor sympathetischen invloed mede voorzit, want ook de niet aangetasten staan onder ditzelfde pantangvoorschrift: Van Baarda 65. Intusschen, het is bekend, dat aan het eten van boonen in het algemeen veel volksgeloof verbonden is. Speciaal vreest men in Europa krankzinnigheid als gevolg daarvan; het verbod van Pythagoras aan zijne leerlingen om boonen te eten, weet iedereen. De lucht zelfs van boonen en van de bloemen der plant wordt bedwelmend en voor de hersenen schadelijk geacht. Men vergelijke de uitdrukkingen «in de boonen zijn,» de boonen bloeien;» «er hat Bohnen gegessen,» «wenn die Bohnen blühen gibt es viel Narren;» «il est dans les fèves» = dronken; «les fèves sont en fleur = hij is gek, enz. Zie De Cock hierover in Volkskunde, 1911, blz. 220—222; Stoett, n° 268.

[Het verbod van Pythagoras om boonen te eten staat in nauw verband met zijn verbod, om in de zon te urineeren, waarvan in § 36 gewag werd gemaakt: het eene zoowel als het andere past in hetzelfde, in §§ 35—37 uiteengezette, magie-systeem. Bekend is, dat de Pythagoreërs, hoeveel verdienstelijks zij ook hebben geleverd, voor het grootste gedeelte hun systeem op magische beginselen grondden; hun getallen-mystiek, hunne «harmonie der sphaeren,» gevormd door de geluiden der hemellichamen die zich om één centraal vuur bewegen, kan men niet anders dan als het resultaat van magisch denken beschouwen; duidelijk herkent men hierin de magische beteekenis van vuur, geluid en wat daarbij behoort.]

§ 134. Wat eindelijk peper en lombok betreft, hierbij heeft men in de eerste plaats aan de scherpe, bijtende eigenschappen dezer vruchtjes te denken, vooral bij lombok-rawit extra-sterk. Om dezelfde reden bezitten ook andere prikkelende en brandende producten magische kracht en doen zij als amulets enz. veelvuldig dienst, zooals wij nog nader zullen zien van gember, kurkuma, zout, tabak, kalk enz. Bekend is de speeksel-afscheidende eigenschap dezer zaken, dit kan mede tot de voorstelling geleid

hebben, dat juist specerijen en dergelijke eene aantrekkende kracht bezitten en dus geschikt zijn om ziekte- en andere ongewenschte stoffen daarop over te brengen, een en ander in verband met de aan speeksel toegekende magische kracht. Onvermengd genoten of op een wond gelegd, doen zij onaangenaam en pijnlijk aan, met mate in eten gebruikt vormen zij, wat de specerijen althans betreft, een algemeen gewaardeerd genotmiddel. De zuiverende, preservatieve eigenschap der specerijen zijn van dien aard, dat de kennis daarvan ook bij zeer primitieven wel mag worden verondersteld, evenzoo de meer of minder bedwelmende werking, door de kola- en arecanoot, tabak enz. uitgeoefend. Het is dus niet te verwonderen, dat dergelijke narcotica en stimulantia niet alleen als genotmiddel werden gebezigd, maar het primitieve denken ook tal van magische eigenschappen, uit de natuurlijke associatief afgeleid, daaraan heeft toegekend. Hoe menigvuldiger en schijnbaar tegenstrijdiger deze eigenschappen waren, hoe meer de stoffen, die ze bezaten, den primitieven mensch wondervol moesten voorkomen. Niets natuurlijker derhalve, dan dat die verschillende stimulantia tot verschillende ons als magie verschijnende en later ook inderdaad als zoodanig bedoelde middelen worden gebezigd, tot overdraging daarin van ziekten en onheil, tot afwering van ziekte en verderf, van alle kwaad, van booze geesten en wat dies meer zij, tot opwekking van shamanistische extase enz. Geen wonder verder, dat zij ook in het sociale leven bij tal van verschillende gelegenheden eene belangrijke rol spelen. Ik behoef slechts te herinneren aan de vredespijp der Indianen, de sirihpruim (waarbij kalk, tabak en pinang!) der malaio-polynesische volken, de kawa der Polynesiërs, de koka in Peru en Bolivia, de heilige soma-drank der oude Aryers, andere alkoholische dranken als de sagoeweer of de toewak der Indonesiërs (denk bv. ook aan het ceremonieel bij arèntappen!), de arak der Chineezen en Japanners, en de jenever en eerewijn . . . bij ons!

[Ik kan hierbij natuurlijk niet langer stil staan; men leze daaromtrent b.v. Wilken onder de betreffende zoekwoorden; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 244, 594 v., 603; zijn «Altersklassen und Männerbünde», 332; Deniker, The races of man, 157 v.v.; Schoen, Alter und Entwickelung der Berauschungsmittel, in Globus, deel 96, blz. 277 v.v., en vooral

ook Preusz in zijn vaak geciteerd opstel, Globus dl. 87, blz. 417 v., door wien de stimulantia, in verband met zijne theorie, worden beschouwd als middelen tot verhooging der in den mensch schuilende magische kracht. Men zal echter de beteekenis van alcoholica en stimulantia hebben uit te breiden tot magische versterking en onheil-afwering in het algemeen. Slechts één bekend survival, het z.g.n. pannebier in Europa; als de kap op het huis staat, wordt dit versierd met een vlagje (§§ 127—131) of een bladertak (§§ 67—68, 155), en den werklieden bier of jenever geschonken! — Over enkele van de hier genoemde genotmiddelen is zelfs eene vrij uitgebreide speciale ethnologisch-folkloristische literatuur ontstaan, b.v. over de betel-pruim, de tabak, het zout. Wij komen op de magische kracht van eenige daarvan nader terug, maar moeten nu onze aandacht weer wijden aan de begraven peperkorrels enz.]

§ 135. Voor de aan peperkorrel en lombok toegekende magische eigenschappen wensch ik hier eenige voorbeelden aan te voeren. Vooreerst verwijs ik naar het gebruik om de gezakte tjĕloepaqpit bij den pokzieke niet anders dan door middel van peperkorrel of lombok op te richten (§§ 38, 40). Peperkorrels zagen wij bij de kpoli-wijding der Eweërs eene rol spelen in § 125, zij komen overigens bij elke soort magische handeling te pas: zie Spieth s. v. «Pfeffer;» één geval daaronder zullen wij zoo dadelijk nog behandelen. Lombok ontmoetten wij verder in § 64 bij eene soort van regenmagie op Java, in § 104 bij het inwrijven daarmede van de nagels ter verdrijving van rheumatisme, terwijl wij in dezelfde paragraaf peper zagen aangewend bij het kleuren der nagels. In Poetjang mag bij eene pokken-slamĕtan lever-pĕtjĕl niet ontbreken, d. i. lever van een of ander dier — zetel van levenskracht — met eene brij van katjang (peulvrucht!) en lombok: Koesnoen, n° 14. Hoe de peperkorrel op Malaka als het ware tot symbool van afwerende magie is geworden, kan blijken uit de (door Kleiweg de Zwaan 168 geciteerde) mededeeling van een Patani-man aan Annandale: «that he had once driven out a spirit by which a person had become possessed, merely by pretending, that he held a peppercorn in his hand.»

Vooral de ziekte-absorbeerende kracht is het, die bij de peperkorrel op den voorgrond treedt. Op Ambon en de Oeliase, hebben wij in § 73 gezien, doet men de ziekte onmiddellijk in

eene peperkorrel overgaan, door deze met kracht op verschillende plekken van patients lichaam te drukken en vervolgens in eene bamboe-geleding te stoppen, waarmede zij wordt weggeworpen. Hier is de zondebok-functie van de peperkorrel zoo duidelijk als zij maar zijn kan. Hoewel niet steeds zoo duidelijk, ontmoeten wij diezelfde gedachte toch bijna in alle gevallen, waar de peper tegen ziekte of ander onheil wordt aangewend. Zoo bv., waar wij zeven zwarte peperkorrels in verschillende Minangkabausche recepten tegen «wormen» eene belangrijke plaats zien innemen. Zoo ook waar men de door tooverij veroorzaakte koorts o.a. verdrijft door het slikken van drie peperkorrels, in ajer bĕras (jav. lĕri) fijngestampt; of waar de doekoen de hartvormige punt van een pisang-bloemtros (djantoeëng pisang), welke een of andere persoon moet voorstellen, o.a. met fijngekauwde peper bespuwt om op die persoon eene door hem veroorzaakte ziekte te doen overgaan.

Kleiweg de Zwaan, aan wiens werk ik deze voorbeelden ontleen (zie blz. 287, 306—307, 347—348), deelt verder mede, dat in Goenoeng Sahilan een jongeling zich van de liefde van een meisje tracht te verzekeren door een ingeslikte en gedefaeceerde pinangnoot, fijngewreven, in het eten van het meisje te mengen; precies hetzelfde nu doet de verliefde slavische jongeling in Varazdin (Kroatië), maar dan met drie peperkorrels: Kleiweg 292; het laatste is te vinden bij Krauss, Sitte und Brauch bei den Südslaven, 167. Men wil blijkbaar als het ware zich zelven door middel der peperkorrels (pinangnoot) in het lichaam van het meisje doen overgaan. Zoo ook zit de zondebokgedachte oorspronkelijk voor, wanneer de neger-moeder der Slavenkust bij haar zieke kind groene peperkorrels in daarvoor expresselijk toegebrachte huidsneetjes legt, «om den ziektegeest te verjagen» zooals men thans zegt (Frazer, Taboo 106).

Karakteristiek is de ceremonie, waarmede de Ewe-neger het koopen en verkoopen van een toovermiddel voor de jacht doet gepaard gaan: Den kooper worden eenige peperkorrels in den mond gelegd, die hij doorslikt; dan plaatst hij zijne hand op het toovermiddel en slaat daarmede vervolgens op de borst, zeggende: «ik heb de peper ingeslikt»; wederom worden hem eenige peperkorrels in den mond gelegd, die hij nu fijnkauwt en op het toovermiddel spuwt; daarop wordt door den verkooper precies hetzelfde gedaan: Spieth, 258. Wat deze ceremonie te

beteekenen heeft nu, lezen wij o. c. 254, waar de koop van toovermiddelen in het algemeen behandeld wordt. Is de kooper, zoo lezen wij daar, in alle geheimen van het toovermiddel ingewijd, zoo geeft de verkooper hem drie peperkorrels te slikken. «Damit geht der Zauber ganz in seinen Körper ein, arbeitet in demselben und bewirkt seinen Tod, wenn er seine Vorschriften nicht genau befolgt.» Duidelijk treedt hier de functie der peperkorrel als overnemer en overdrager van magische stof te voorschijn. Wellicht hebben wij het beklinken van den koop met sterken drank of wijn bij ons naar analogie van het neger-gebruik te verklaren.

§ 136. De geschiktheid, die de peperkorrel en met haar ook andere specerijen enz. bezitten, om kwade stoffen, kwade invloeden in het algemeen, in zich op te nemen, maakt ze voor het zgn. «bouwoffer» zeer geschikt. Deze term wijst zijn oorsprong vanzelf aan, d. w. z. den oorsprong van den term als zoodanig, niet dien van het daardoor aangeduide gebruik. Men heeft nl. de overal zoowat aangetroffen gewoonte, om bij het bouwen van een huis of ander werk eenig voorwerp of levend wezen te begraven, geheel en al met dit bouwen vereenzelvigd. De animistische theorie draagt daarvan de schuld. Deze gaat steeds uit van de veronderstelling, dat de primitiefste gewoonten met het geestengeloof, hetwelk als het alleroorspronkelijkste wordt opgevat, in verband moeten staan; geen wonder, dat zij dáárin dan ook steeds de verklaring tracht te vinden van eenig gebruik. Wat nu het bouwoffer betreft, zag de animistische theorie den oorsprong ook dáárvan in dat geestengeloof. Wilken bracht het, zooals bekend, in verband met de schedelvereering (IV 56—60): men zocht zich een beschermgeest voor het huis en begroef te dien einde een mensch, later ook alleen een kop, later bij wege van substitutie een dier, op de plaats waar het bouwwerk moest verrijzen. Tegelijk nam hij echter aan, dat daarnaast een andere oorsprong moet hebben bestaan, nl. de bedoeling om aan de anthropopathisch gedachte aarde of aan de aardgeesten een offer te brengen (IV 69—73). Ik zelf zocht in dit laatste den oorsprong van het bouwoffer, in een eenigszins anderen zin als Wilken (zie opstel-grondeigendom, 185 nt. 1). Noch de eene, noch de andere bedoeling, hoewel inderdaad bij de animistische volken bestaande, kan echter de oorspronkelijke geweest zijn; een en ander is van lateren tijd. Wij moeten den oorsprong van het

bouwoffer elders zoeken, en vinden dien dan in de zondebok-gedachte.

Deze gedachte is zéér algemeen, zooals wij menig keer de gelegenheid hadden te zien. Zij berust op de voorstelling, dat ziekten en andere onheilen van den een op den ander kunnen worden overgedragen, zoodanig dat de ontvanger den overdrager ervan bevrijdt (zie § 30).

Die ontvanger, wij zagen dit tallooze malen, behoeft niet een mensch of zelfs een levend wezen te zijn; oorspronkelijk zelfs zijn het voorwerpen geweest, waarop men een en ander overdroeg (zie o. a. §§ 66, 67, 79). Die «zondebok» verkreeg later de beteekenis van wisselpop, amulet, beschermgeest, offer en zoo meer; overal echter ligt de zondebok-gedachte als de allerprimitiefste ten grondslag. Zoo ook bij het bouwoffer.

Het «bouwoffer» is derhalve niet anders dan eene toepassing van de algemeene zondebok-gedachte bij het bouwen van huis of eenig ander werk. Alle kwade invloeden wenscht men bij voorbaat op eenig voorwerp of dier, en wel een waaraan magische eigenschappen zijn verbonden, over te dragen; dit voorwerp of dier neemt alle kwaad op zich en verkrijgt daardoor de beteekenis van amulet in dubbelen zin: èn van huis uit door de daaraan verbonden magische eigenschappen, èn bovendien nog door de daaraan toegekende functie van zondebok. Dit maakte dan ook, dat men dien «zondebok» in dit geval niet liet wegdrijven, maar als blijvende amulet in den grond begroef. Dat in den animistischen tijd de amulet als beschermgeest wordt beschouwd of als offer om de aardgeesten gunstig te stemmen, behoeft niet meer betoogd; wij hebben van deze evolutie van voorstellingen reeds talrijke voorbeelden ontmoet. Waar wij verder van de bouwstoffen-gedachte spreken, bedoelen wij daarmede samen te vatten alle gebruiken, die neerkomen op een begraven van de zondebok-amulet, ook al wordt dit niet bij gelegenheid van het bouwen toegepast, evenmin als daarbij aan een «offer» mag worden gedacht.

§ 137. Wij zien dus, dat de bouwoffer-gedachte een veel ruimer begrip omvat dan het woord zou doen denken. Waar men op de Aroe-eilanden «geheime afweermiddelen» aan de grens der negari plaatst tegen epidemieën (zie pokopstel 66), hebben wij met de bouwstoffen-gedachte te doen; evenzoo bij het begraven van varenstammen op de toegangswegen der

Kai-dorpen, bedoeld in § 85. Door het bouwoffer in den waren zin des woords, dus bij gelegenheid van het bouwen toegepast, aldus onder het algemeene begrip te brengen, wordt het in alle opzichten duidelijk. Wij begrijpen dan, waarom voorwerpen als zoodanig worden gebruikt, en niet kostbare, maar steeds magische: een stukje zilver of lood, of wat stofgoud (metalen), sirih-pinang, tabak, het hart en de lever van eene kip, kemiri-pitten en dergelijke (zie Wilken, IV 70—73); wij begrijpen dan de verschillende later daaraan ten grondslag gelegde motieven: verkrijging van een beschermgeest, offer aan de geesten, ja zelfs koopprijs voor den grond, aan die geesten te betalen (zie Wilken, IV 71); dit alles kan afgeleid worden uit de ééne, oorspronkelijke bedoeling: verschoond te blijven van onheil door het begraven van iets, wat het onheil met zich in den grond meeneemt. En waar later levende wezens voor bouwoffer worden genomen, blijkt de oorsprong, de zondebok-gedachte, nog duidelijk uit de wijze, waarop men het «offer» in de meeste gevallen behandelt; wij behandelden dit reeds in een ander verband: zie § 80.

Zoo is nu dan ook het begraven van peperkorrels, lombok, varkensbeenderen, eieren en kadjang idjo bij pokken-epidemieën op Java verklaard: zij vormen alle toepassingen van de bouwoffer-gedachte. Een interessant analogon vinden wij bij de Magyaren, wanneer zij op oudejaarsavond niet alleen peper, maar de eveneens onheil-werende ingrediënten zout en knoflook in een bakje bij hun huis begraven, teneinde gedurende het geheele volgende jaar geluk deelachtig te worden: Wlislocki 84. De bedoeling is duidelijk: aan het einde van het jaar schudt men alle kwade invloeden, misschien ook zonden, van zich af, en men begint het jaar met een schoon boekje, al het ongewenschte met de peper, zout en knoflook begravende. Trouwens, ook de Javanen begraven zout als afweermiddel, zonder daartoe door eene epidemie of ziekte te worden genoopt. «Indien zij een erf bewonen», zoo lezen we bij Van Hien IV 36, «dat naar het westen afhelt, begraven zij als sarat zout in den weg vóór hun deur, tot afwending van ziekte.»

In twee van de door Koesnoen gegeven gevallen komt de samenhang tusschen de algemeene bouwoffer-gedachte en het eigenlijk gezegde bouwoffer helder aan den dag. Vooreerst in het onder no. 45 genoemde geval, waar men de gebrande

katjang-idjo in den bek stopt van een visch dien men vervolgens levend begraaft. Verder in dat van no. 25, waar van het echte, onvervalschte bouwoffer gewag wordt gemaakt in verband met pokken-epidemie. Men weet, dat den Javanen het echte bouwoffer niet onbekend is; zij hebben er het, door de bataviasche cholera-relletjes van 1910 berucht geworden, woord tjoeliq voor: zie Wilken, IV 59 nt. 60; Spat in Ind. Gids 1910: «Tjoelik». Koesnoen nu vertelt, dat men bij pokepidemieën eene kip of ander dier begraaft midden in het huis, maar dit slechts één keer doet, en ook dàn niet, indien het reeds bij wege van bouwoffer bij den bouw van het huis was geschied. M. a. w. zij, die een huis zonder bouwoffer bouwden, halen dit verzuim in, wanneer er eene pokkenepidemie heerscht.

De Javanen, zagen wij, begrijpen de oorspronkelijke gedachte van het peper-begraven niet meer. In Demak wordt het heilig getal drie in sympathetisch verband gebracht met het gewenschte geringe aantal pokken, niettegenstaande de doa, daarbij uitgesproken, nog duidelijk op den oorspronkelijken zin van het gebruik wijst. En waar men gebrande katjang idjo bezigt, komt de sympathetische gedachte op: evenmin als deze gebrande katjang ooit ontkiemt, moge de pokziekte ooit in het huis komen. Men heeft hier alle aandacht geconcentreerd op de onontkiembaarheid der gebrande katjang, en zich voorgesteld, dat het branden met dit bepaalde doel geschiedt. Dit kan echter eerst gebeurd zijn, toen men de beteekenis van het branden, welke wij in §§ 94—98 uitvoerig bespraken, niet meer begreep. Dit branden heeft ook hierbij naar alle waarschijnlijkheid eene zuiver magische beteekenis gehad. Want waar men in Patjitan de «kemadoehan» op steentjes overdraagt en mèt die steenen in de put werpt — eene aan de bouwoffer-idee analoge gedachte, doch oorspronkelijker: zondebok in het water, doch bij het huis — daar «braadt» men toch ook vooraf die steentjes in een aarden pot (zie §§ 96 en 97); maar dàn zegt men er niet bij: «zoo min als deze steentjes op den beganen grond zullen vallen moge de kĕmadoean komen» of iets dergelijks, doch eenvoudig: «niet deze steentjes, maar de kĕmadoean (naziekte) werp ik weg» (verg. de formulieren in § 100; zie verder §§ 113—115).

§ 138. De peperkorrels enz. worden begraven òf in of vóór den drempel, òf in de hoeken van huis of erf, òf onder den drup van het dak.

Deur en drempel genieten in het volksgeloof overal eene zeer bijzondere aandacht; de drempel der woning wordt dikwijls zelfs min of meer als heilig beschouwd. De tallooze gebruiken, die daarmede samenhangen, zijn veelal tegenstrijdig, of liever: wijzen dikwijls op tegenstrijdige voorstellingen omtrent deur en drempel. Er zijn dan ook heel wat tegenstrijdige verklaringen van gegeven. De waarheid is, dat in den loop der eeuwen de eene voorstelling zich uit de andere heeft ontwikkeld zonder de oude voorstellingen te verdringen; dat tegenstrijdigheden hierdoor niet te vermijden zijn, behoeft wel niet gezegd. Hierbij komt, dat het primitieve verstand tegenstrijdigheden niet spoedig opmerkt en daarin niet veel bezwaren heeft, zooals wij meermalen konden opmerken. Zonder al te veel in bijzonderheden af te dalen, kan ik toch niet nalaten, verschillende van de door Samter (zie s.v. «Tür» en «Schwelle») gegeven voorbeelden aan te halen.

Bekend vooral is het zeer verbreide gebruik, om de bruid over den drempel te dragen, ook bij de Soendaneezen gevolgd en door hen m o n d o n g genoemd (zie Wilken I 498), hetwelk o. a. als survival van bruidroof verklaard is geworden. Het struikelen over den drempel wordt mede bij vele volken — niet alleen door de oude Grieken en Romeinen — als malum omen beschouwd. In Hongarijë bespuwt de moeder haar zuigeling, als zij ermede den drempel passeert. De barende klopt driemaal met haar hiel op den drempel om de bevalling te bespoedigen (gouvernement Wilna); bij de Parsi's mag de kraamvrouw den drempel niet overschrijden. De bruid moet alle vertrekken harer nieuwe woning doorloopen en op elken drempel een koperen muntje leggen (eiland Worms), een zilvermuntje wordt op den drempel gelegd gedurende de huwelijkssluiting (Stavelot); de bruid bestrijkt den drempel met honig (Boelgarijë, Roemenië), of buigt voor-, en kust den drempel en legt er een zilverstukje op (Bosnië). In Bihâr wordt bij de bruiloft rijst op den keukendrempel geroosterd. In Meharde (Syrië) wordt bij de huwelijksfeesten, die alle op een bepaalden dag na het binnenhalen van den oogst worden gevierd, een schaap voor de huisdeur geslacht, over welks bloed de bruid moet stappen; de Kopten in Egypte slachten een schaap, zoodra de bruid het huis des bruigoms betreedt, waarbij zij over het op den drempel vloeiende bloed moet stappen; in Mexico verfde men op het feest van Centeotle

bladeren met eigen bloed en hing deze aan de deurposten; in Peru werd bij het lentefeest de deur met bloed van offers bestreken; in Syrië wordt een dier op de drempel van een nieuw gebouwd huis geofferd en met zijn bloed den bovendorpel besmeerd; bestrijking van deurposten en bovendorpel met bloed van het op den drempel geslachte lam had ook bij de Israëlieten op hun Passahfeest plaats, zooals wij in § 129 zagen. Bij eene begrafenis bestrooien de Japanners den drempel met zout; de Dajaks slachten zeven dagen na eene begrafenis hoenders en bestrijken met het bloed ervan de deurposten; in Rusland en Oost-Pruisen legt men na eene begrafenis een bijl of een slot op den drempel (ter afwering van de ziel des dooden, zooals het heet: Wilken, IV 405); in vele streken van Duitschland moet de lijkkist drie maal op den drempel worden gezet, in Thüringen is het aanraken van den drempel met de lijkkist juist verboden; elders wordt het lijk door eene bijzondere opening uit het huis verwijderd (Wilken, III 405—407). Verg. verder nog den ritus van den gebroken pot op den drempel bij de Thonga, § 96.

Boven zagen wij, dat de Toungtha bij pokepidemie den drempel vegen met den staart van den geofferden aap (§ § 65, 93), beneden zullen wij zien, dat men de deur beschermt met doornige struiken, bladeren, kalkkruisjes enz.; in Pitoeroeh en Kĕndal wrijft men de deurposten in met tĕrasi en brambang, wat men ook met de randen der balé-balé doet; in Poetjang plaatst men eene batoq bongloe vóór de deur met tĕrasi en lombok; in Soerakarta (§ 9) brandt men tandjoeng-bladeren en zout voor de deur, wat ook in Tĕmanggoeng geschiedt; in Wânâsâbâ eene lont van vodden, zoo ook (volgens persoonlijke mededeeling) in desa Mĕndoet; zie Koesnoen, n[os] 8, 17, 22, 32, 41. Riedel deelt mede, blz. 327, dat men op de Loeang-Sermata-eilanden eene soort hout fijnkauwt en vóór de huisdeur uitspuwt, om de booze geesten 's nachts uit huis te houden, een gebruik waarmede dat uit Bantĕn gemeld (§ 12), om panglaj-spog uit ramen en deuren te spuwen, parallel loopt. Ten slotte nog de interessante mededeeling van Koesnoen, no. 20, dat de vader van het pok-zieke kind zich met het hoofd buiten de huisdeur op den drempel te slapen legt.

§ 139. Het lijkt inderdaad moeilijk, al deze gebruiken zoodanig te verklaren, dat één en dezelfde grond daarvoor kan worden

aangewezen. Animistisch denkende volken, de landbevolking van Europa inbegrepen, houden den drempel voor verblijfplaats van goede zoowel als kwade geesten, wat men tracht te verklaren (animistisch) door het oude gebruik — ook bij de oude Grieken en Romeinen — om de dooden in huis te begraven. Waar nergens wordt medegedeeld, dat dit juist onder den drempel of zelfs bij de deur geschiedde, is de veronderstelling, dat zulks het geval was (zie bv. bij Samter, 142), wel wat èrg willekeurig.

Met de animistische theorie komt men, zooals wel te verwachten was, niet ver; de verschillende gebruiken hebben in de meeste gevallen met het geestengeloof inderdaad weinig te maken. Wat ons echter bij alle opvalt, is het magisch cachet, hetwelk zij vertoonen: Bestrijking met bloed of honig; belegging met muntje, bijl, slot (metalen!); bestrooïing met zout; behanging met bladeren; teekenen van kruisjes en — voegen wij er thans nog bij — van genitalia (zie § 8) op de deur; plaatsing van verschillende magische zaken vóór drempel of deur; en ten slotte begraving van «bouwoffer»-ingrediënten, zaken en dieren onder den drempel of vóór de deur; dit alles is magisch en nogmaals magisch. En wanneer wij nu bedenken, dat al deze magische middelen dienen om het kwaad te weren resp. te absorbeeren, dan wordt ons alles opeens helder.

Om nl. in het huis te komen, moet men noodzakelijk de deur passeeren; zooals mensch en dier door de deur en over den drempel het huis binnentreden, zoo doen dit ook de ziekten, onheilen enz. Wat natuurlijker, dan dat men zich daartegen tracht te beveiligen, door deur en drempel met de gewone, magische middelen te versterken, opdat vooreerst ieder die binnentreedt, als het ware een ontsmettingsproces onderga, en verder alle kwaad dat binnen wil sluipen, worde geparalyseerd. Bij de Baganda vinden wij eene plastische toepassing dezer gedachte door eene kunstmatige vernauwing der deuropening met het doel, om iemand van eene ziekte te bevrijden. De medicijnman slacht nl. een dier bij de hut van den zieke, en besprenkelt met het bloed ervan een dikken stok, dien hij overdwars op den drempel neerlegt, alsmede de takkenbossen, waarmede hij de deuropening aan weerszijden heeft vernauwd. De patient, die ook met het offerdier-bloed besprenkeld is, moet dan door die opening het huis binnengaan, terwijl hij zich van al zijne kleederen ontdoet (Roscoe, 343).

De geregelde magische versterking van drempel en deurposten verleent vanzelf ook daaraan magische kracht, en aldus moeten wij het m. i. verklaren, dat aan den drempel en de deur beschermende, kwaadwerende invloed wordt toegeschreven. De verschillende gebruiken worden ons hierdoor verklaarbaar.

§ 140. Daaronder behoort dat van het gouvernement Wilna tot de eigenaardigste: de barende klopt met haren hiel driemaal op den drempel om de bevalling te vergemakkelijken. Dit gebruik verliest zijn vreemd aanzien, indien men weet, dat aan den voet resp. aan de beenen bevruchtende kracht wordt toegekend, aan welk geloof ook de verschillende voet- en schoen-symbolen toe te schrijven zijn. Zie Wilken s. v. voet, been, pantoffel en verder: dr. Aigremont, «Fusz-und Schuhsymbolik und - Erotik,» Sartori, «Der Schuh im Volksaberglauben», Liebrecht, 490-493. Men vergelijke o. a. het schoen-uittrekkings-symbool in Deuter. 25 : 9, hetwelk in de Leidsche vertaling m. i. onjuist werd geïnterpreteerd. Misschien is dit geloof in verband te brengen met de magische kracht, aan de nagels toegekend: Liebrecht, die daarvan eenige voorbeelden aanhaalt, herinnert o. a. aan het epitheton χειρογονία van Persephone. Dat bovendien aan voet en schoen andere, geluk-, zegen-, krachtverschaffende eigenschappen worden toegekend, kan men in boven geciteerde verhandelingen lezen. Vandaar dat de voet, in verband met de magische kracht van den drempel, de bevalling kan bevorderen. Ik heb hierbij even stilgestaan, omdat dit geloof ons een eigenaardig gebruik, ook bij pokken toegepast, kan doen begrijpen, en wel het n j o e n g s a n g, vermeld in §§ 1, 8, 9 van Tegal, Jogjakarta en Soerakarta, bij Koesnoen onder n°s 10 en 36 van Wånåsåbå en Těmanggoeng. In verband met het bovenstaande mogen wij aannemen, dat de oorspronkelijke bedoeling hiervan is, het pokpatientje magisch te beïnvloeden door den voet bij zijn hoofd te plaatsen; de voet (de nagels ervan) weren tevens het kwaad; bovendien wordt bijna steeds naaktheid (magisch-afwerend!) daarbij vereischt. Liefst w a a k t men bij den zieke; zoo men echter in slaap valt, wordt het daaruit voortspruitend gevaar voor den zieke door het njoengsang opgeheven. Bij de Esthen wordt het pasgeboren kind, vóór het der moeder in handen wordt gegeven, voor hare voeten gelegd, om het mondje met haren linkervoet in aanraking te doen brengen (zie Sartori, 46—47).

De beteekenis wordt gewoonlijk niet begrepen. Zoo geven de Esthen voor het pas medegedeeld gebruik als motief op, dat het kind daardoor niet koppig zal worden. In § 8 zagen wij als motief opgegeven het verlangen, om in den droom de geneesmiddelen te leeren kennen tegen de pokken, in § 9 om den pokgeest bij het binnenkomen te kunnen onderscheiden. Van dit laatste vormt het geloof in Duitschland eenigszins eene parallel, volgens hetwelk men geesten kan zien, indien men op iemands voet gaat staan en over zijn linker schouder kijkt (Sartori, 47). Voor de eigenaardige wijze van njoengsang in Těmanggoeng eindelijk wordt zoowaar weer demonenverschalking als verklaring opgegeven!

In het bij Koesnoen onder n° 20 opgegeven gebruik, is de njoengsang-gedachte, thans in vereeniging met de drempelmagie, terug te vinden. De vader slaapt met zijn hoofd op den drempel, zijne voeten binnenshuis, dus gericht naar den patient; het is, alsof hij daardoor de in den drempel verscholen magie in de richting van zijn zieke kind wil doen uitvloeien.

§ 141. De magische kracht van de deur kan verder blijken uit de mededeeling in § 11 (Preanger), dat de pokgeest nooit door de deur komt, tenzij in den vorm van een hond. De hond vormt zelf een met magische eigenschappen begiftigd dier (verg. § 82); waarschijnlijk dat de pokgeest daarom in deze incarnatie slechts den magischen invloed van den drempel kan weerstaan. Ook Mephistopheles moest zich in den vorm van een poedel bij Faust indringen.

Wat in het algemeen van magisch-heilzamen aard is, kan — wij zagen het meer dan eens — in bijzondere gevallen nadeeligen invloed uitoefenen, vooral voor personen, die in eene soort taboe-toestand verkeeren, althans tegen allerlei magische invloeden nog niet geheel bestand zijn. Vandaar, dat de moeder haar zuigeling bij het overschrijden van den drempel bespuwt, de kraamvrouw den drempel niet mag overschrijden, en de bruid over den drempel wordt gedragen. De bruid verkeert als zoodanig in een bijzonderen taboe-toestand; de verschillende huwelijksgebruiken zijn, merkten wij vroeger reeds op, voor het grootste deel waarschijnlijk te verklaren als eene magische versterking vooral van de bruid, en ook wel van den bruidegom, welke dient om de gevaarlijke bij het huwelijk behoorende gebeurtenissen (coïtus, zwangerschap, bevalling,

zooging) voor hen ongevaarlijk te maken. In andere streken, zagen wij, moet de bruid den drempel overschrijden nadat deze door offerbloed gedrenkt is.

In boven uiteengezetten gedachtenkring past het verder volkomen, dat men bij vele volken het vermijdt, om een lijk door de deuropening uit te dragen: men vreest n.l. de besmetting van deurposten en drempels door den dood (verg. §§ 97, 99, 119). Want ofschoon ze door verschillende middelen versterkt zijn, moet elke ongewenschte besmetting ervan zooveel mogelijk worden vermeden: de aangewende afweer-magie zou wel eens kunnen blijken te kort te schieten in hare functies.[1] Waar men hiervoor niet vreest, legt men — Duitschland — de lijkkist driemaal op den drempel, om daardoor de besmetting van den dood te neutraliseeren.

§ 142. Eenigszins in samenhang met de drempel-magie staat die van den dakdrup. Wordt aan water in het algemeen reeds magische kracht toegekend, voortvloeiende uit zijn reinigende eigenschap (zie §§ 32, 46), in des te grootere mate is dit met het hemelwater het geval. Het vallen van regen uit den hemel, gepaard met donder en bliksem, is voor den primitieve eene eigenaardige verschijning. In noordelijker streken komen de regens in de lente en brengt men ze vanzelf daardoor in verband met de komende warmte en de ontluikende natuur. Groeikracht brengt men met den regen in verband, op dezelfde wijze als men dit begrip verbindt aan de warmte; den nauwen samenhang tusschen wind, regen en warmte zagen wij in §§ 35 en 36. (Verg. ook de regenmagie door haar en nagels, door steenwerping in eene bron enz., §§ 101, 126). De Chineezen achten het een geluk, als het op nieuwjaarsdag, bruiloftsdagen enz. regent; in Noorwegen is het een goed omen, als bruid en bruidegom op hun weg naar de kerk beregend worden, een kwaad voorteeken evenwel, indien er dan sneeuw valt (tegendeel van warmte): zie Liebrecht 328, die daarbij naar een nieuwgrieksch volksliedje verwijst; ook ons zeer bekend kinderliedje «Meiregen maakt dat ik grooter word, grooter word» wijst op de magie van den regen. Hoewel de jaargetijden in tropische zônen elkaar op andere wijze afwisselen dan in noordelijker streken, n.l. door drogen en natten tijd, wordt de verfrisschende,

[1] Men vergelijke hiermede § 186.

groeikracht verleenende regen ook daar hoog gewaardeerd en in eere gehouden: zie Wilken s. v. regen. De regen wascht al het vuile schoon; hij reinigt het huis, en het in massa neerstroomende dakwater vormt — men weet dat inlandsche en in het algemeen primitieve woningen er geen dakgoten op na houden — als het ware een magischen kring om het huis, waarin dit veilig geïsoleerd wordt van de besmettelijke buitenwereld. Geen wonder, dat ook het door het dakwater gevormde gootje, en in het algemeen de ruimte tusschen dakrand en grond, als een magische kring worden beschouwd.

Hierdoor verklaren zich de tallooze gebruiken, in verband staande met den dakdrup, o. a. het begraven onder den drup van het «bouwoffer», bij Koesnoen nos. 44 en 45 bedoeld, waarvan wij eene parallel vinden bij Van Hien, IV 36, waar wij lezen: «Bij het bouwen van een huis begraven de Javanen op de plaats, waar het regenwater van het dak zal neerkomen, mănjan in den grond om alle kwade invloeden, van wien ook, van het erf en uit het huis te weren.»

Voor voorbeelden van dakdrup-gebruiken uit Europa zie men Samter, 56 v.; over het begraven van sommige dooden onder den drup komen wij beneden nog te handelen. Dat de animistische theorie de plek waar de dakdrup valt tot verblijfplaats van geesten decreteert (zoo b.v. Samter), behoeft evenmin bespreking, als dat het onze verwondering zou kunnen wekken.

De zuiver magische beteekenis van den dakdrup blijkt mooi uit de beschrijving van de wijze, waarop de Sĕpatah-Dajaks eene soort incest onschadelijk maken, te vinden in een opstel van Schadee over het familierecht der Landak- en Tajan-Dajaks, Bijdr. T. L. Vk. 63, blz. 440 v. Als «boete» moeten dan wat siams (aarden potten), varkens, een kapmes en een tĕmpajan mando[1] worden opgebracht (men lette op den aard dezer zaken!); de varkens worden geslacht en op een offermaal gegeten, waarbij het in Manjoeké gebruik is, «dat alle kamponggenooten zich al etende een oogenblik nederzetten in een lange rij voor het huis onder den drup van het dak, hetzij het regent of niet». De bedoeling is duidelijk: de kamponggenooten waren door het plegen van incest magisch besmet en moeten nu magisch ontsmet worden (verg. §§ 81—83). Die magische bedoeling blijkt nog duidelijker uit hetgeen daarbij plaats heeft: «Een oude van dagen stelt dan aan de etenden daarbij de

vraag: ««Wat eet gij daar?»» Antwoord: ««Wij eten pantoela'»» (= iets dat dient om af te weren). ««Wiens pantoela' eet gij?»» Antwoord: ««De pantoela' van N.N. (naam van den bruidegom)»». Vraag: ««Wie is het die toelakt?»» Antwoord: ««Varkens, kippen en honden zijn het, die toelakken.»» — Schrijver vereenzelvigt dit toela met dajaksch toelah = bloedschande; m. i. ten onrechte; dit laatste zal wel het mal. toelah (arab. toewalat) = «onheil, vloek» zijn. Verg. verder § 78, boven.

§ 143. De bouwoffer-amulet wordt ook begraven aan de vier hoeken van huis of erf. Die vier hoeken vormen een symbool voor de vier windstreken, kéblat papat (zie Koesnoen 25). In Soerakarta zwaait men 's nachts driemaal met een fakkel aan de hoeken van het huis, van binnen en van buiten (§ 9); in Bantĕn worden pandan- en salak-bladeren aan de vier hoeken van het huis gebonden (§ 12), terwijl dergelijke afweermiddelen op Java aan de vier hoeken van den steenoven worden aangebracht, zooals we in § 96 zagen. In Wånåsåbå brengt men brandende sroewå-fakkels bij de vier hoeken van het huis aan, in Pitoeroeh bamboe gading op de vier hoeken van het erf, waarvan een analogon te vinden is in Laos (zie § 55); in Tĕmanggoeng en Patjitan komt fakkelzwaaien in de hoeken van het huis eveneens voor, terwijl men in Kĕndal het gebruik aantreft om in elken hoek onder het dak dlingo-bĕnglé en halmen van kĕtan-irĕng als amulet op te hangen (Koesnoen, n°s 8, 22, 32, 41, 46).

De vier windrichtingen vormen op haar beurt in de meeste primitieve wereldsystemen het symbool van de wereldruimte; zij vormen voor die systemen den grondslag en alles wat bestaat wordt onder die vier windrichtingen ondergebracht. Men leze hierover het mooie opstel van Durkheim en Mauss, «De quelques formes primitives de classification» in Année sociologique, VI. Voor onzen Indischen Archipel raadplege men vooral: Snouck Hurgronje, Het Inlandsch onderwijs in de Padangsche Bovenlanden, 79—80; Atjèhers II 12, Gajoland 362; Hazeu, Gajosch-Nederlandsch Woordenboek s. v. opat; J. B. Neumann, Het Pane- en Bila-stroomgebied, Tijds. Aardr. Gen., 2ᵉ Serie III², blz. 533 v.v.

De heiligheid van het getal vier is hieruit direct te verklaren. Hierover zou veel te vertellen zijn. Wij bepalen ons tot één

voortvloeisel uit de vereering van dit getal, voor het overige verwijzende naar de §§, onder «getalmystiek» in achterstaand register aangegeven.

§ 144. Bedoeld wordt nl. de over de geheele aarde verbreide magische beteekenis, aan het kruis in zijne verschillende vormen gehecht. «Primitive man» — zegt W. H. Holmes in Handbook of American Indians s. v. cross — «adjusts himself to his environment, real and imaginary, by keeping in mind the cardinal points as he understands them. When the Indian considers the world about him, he thinks of it as divided into the four quarters, and when he communicates with the mysterious beings and powers with which his imagination peoples it — the rulers of the winds and rains — he turns his face to the four directions in stipulated order and addresses them to make his appeals and his offerings. Thus his worship, his ceremonies, his games, and even his more ordinary occupations in many cases are arranged to conform to the cardinal points, and the various symbolic representations associated with them assume the form of the cross.» Merkwaardig is het volgend citaat uit de Commentarii in Marcum van den kerkvader Hieronymus: «Ipsa species crucis, quid est nisi forma quadrata mundi?» Zie Comte Goblet d'Alviella en L. Spence in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics s.v. cross; aldaar kan men een kort overzicht van de verbreiding der kruisvereering vinden, benevens de daarover handelende literatuur.

Het kruisteeken wordt vooral gebruikt tot afwending van onheil, van kwade invloeden, in den animistischen tijd tot afweer van booze geesten, van den duivel. Als symbool van de vier windstreken is het tevens symbool geworden voor de verspreiding van al het ongewenschte in die vier richtingen, d. w. z. in de ruimte.

§ 145. In nauw verband met het kruis-symbool zijn de geloofsuitingen, aan den viersprong verbonden; deze zijn direct af te leiden uit de kruisvereering. Een niet zeer goed geslaagd overzicht over het volksgeloof t. a. v. kruiswegen vindt men in Hastings' Encycl. of Rel. and Ethics s.v. «cross-roads» van J. A. Mac Culloch, aangevuld voor de oude Romeinen door R. Wünsch. Vormt het kruis een symbool, in den viersprong daarentegen zag men als het ware de windrichtingen gematerialiseerd. Alles, wat men graag van zich wegwierp, werd daarom

bij voorkeur op een viersprong neergelegd, indien men het doeltreffender middel van wegdrijving in rivier en zee niet kon toepassen. In § 77 zagen wij, dat de Atjèher de lantjang met «offergaven» en zondebok-hoen liefst op een vier- of driesprong neerlegt; aldus heeft hij de grootste kans, dat de op offergaven en hoen overgebrachte pokziekte zich in de vier windrichtingen zal verwijderen; zoo ook staan de lapjesboomen veelal op kruiswegen, verg. § 131. Bij het vegen van het huis, dat overal veelvuldig plaats heeft met de bedoeling om ziekte, onheil, later ook «booze geesten» weg te vegen, werpt men het vaagsel», dikwijls met bezem en al, bij voorkeur op een viersprong. «Im Schwarzwald kehrt man am Karfreitag um Mitternacht oder vor Sonnenaufgang mit einem Besen die Stube und wirft diesen auf einen Kreuzweg, wo man solche Besen haufenweise findet, aber sie unberührt liegen läszt», zegt Samter (naar Wuttke), 34. Eene eigenaardige omvorming van deze magie vindt men t. z. p. uit Silezië vermeld: daar legt men op vastenavond eenvoudig de mestvorken en bezems kruisgewijs voor de staldeur, teneinde heksen uit den stal te weren. Mestvork en bezem zijn hier tot amulet geworden (verg. §§ 62—68), terwijl de kruisweg nog slechts te herkennen is in den kruisvorm, waarin bezems en mestvorken neergelegd worden.

Dat men kruispunten van wegen ervoor uitkoos om er alle kwaad op weg te werpen, hetzij direct in den vorm van vuil, hetzij indirect in dien van voorwerpen waarop men het kwaad had overgedragen, heeft nog eenen anderen grond. Op kruispunten komen de menschen nl. van alle vier richtingen bij elkaar, kruispunten zijn de drukst bezochte gedeelten van den weg. De met kwade stof geladen zaken nu zullen in aanraking komen met die menschen en op hen het kwaad, de ziekte enz. verder overdragen. Want dàn eerst, stelt men zich dikwijls voor, zal het kwaad enz. zich loslaten van dengene, waaraan het zich heeft vastgehecht. Wij komen in een later hoofdstuk daarop nader terug. Voor thans is het voldoende, dit voorloopig slechts op te merken, om te verklaren, waarom men den viersprong eene gevaarlijke plek achtte, waar men liefst niet lang moest verwijlen. De kans voor «besmetting» toch was dáár om bovengenoemde reden het grootst, dáár was de stapelplaats van alle kwaad. Begrijpelijk is het dan, waarom de animistische mensch den viersprong hield voor eene geliefkoosde verblijfplaats van

geesten, vooral booze geesten; aan dezen worden de voormalige zondebok-zaken later «geofferd»; men denke bv. aan de dagelijksche of wekelijksche bloem- en boreh-offers aan kruispunten bij de Javanen. De verklaring van de animistische theorie, dat het begraven op kruiswegen, vooral van zelfmoordenaars en misdadigers, tot dit geloof zou hebben geleid, is onhoudbaar. Men zou dan kunnen vragen waarom men op kruiswegen begroef. Dat men sommige soorten van dooden (de primitieve onderscheidde ze werkelijk in soorten!) op kruiswegen begroef, had eene zeer bijzondere reden, zooals wij beneden zullen zien.

Wij hebben reeds tal van keeren, en ook nu weer, gezien, hoe verandering in omstandigheden tot wijziging van voorstellingen kan leiden; in verband met kruispunten van wegen vinden wij daarvan een aardig voorbeeld bij Areco, Liebesleben der Zigeuner, 111. Volgens het geloof der Zigeuners is coïtus bij een viersprong uitgeoefend, hoogst gevaarlijk. Herinneren wij ons de magische beteekenis van den coïtus, dan verwondert ons dit geenszins. Thans wordt die vrees gemotiveerd door het geloof, dat de booze geesten aldaar het door dien coïtus verwekt kind allerlei kwaad kunnen aandoen. Toch is de oorspronkelijke gedachte, dat de coïtus voor den man en de vrouw gevaarlijk is, — aan het kind toch werd oorspronkelijk niet gedacht, verg. § 42 — nog niet geheel vergeten. Zoo'n coïtus op een viersprong toch is ook thans nog voor de handelende personen gevaarlijk; want, heet het nu, men heeft daardoor «den kleinen God» der Christenen beleedigd, en deze straft de zondaars door hen zoodanig te teekenen, dat elke gendarme op hèn steeds de verdenking zal doen rusten!

Van de kruiswegen stappen wij nu af; men kan daarover nog het een en ander vinden bij Samter, 24, 34, 59, 145—146, 173. Eene enkele opmerking nog: het komt vooral op viersprongen aan; waar in Atjèh de miniatuur-lantjang ook op driesprongen wordt neergelegd — zie § 77 —, schijnt dit van lateren tijd. Misschien echter is het mogelijk, dat simpang lhèe = in drieën zich splitsend, dezelfde beteekenis heeft als simpang peuët = vier-splitsing, en zulks naar analogie van de gelijke beteekenis van quadrivium en trivium (beide = viersprong, naar gelang de weg, waarlangs de wandelaar het kruispunt nadert, al dan niet wordt medegeteld; driesprong =

ambivium of bivium, eene bifurcatie vormend; zie Wünsch, in Hastings, IV 336, naar Usener).

§ 146. Wij komen weer terug op de magische beteekenis, aan kruisen toegekend. Men kan voorbeelden bij dozijnen vinden in bijna elk folkloristisch werk; dat men niet aan christelijken invloed te denken heeft, behoeft nauwelijks gezegd; het kruissymbool bestond reeds eeuwen vóór het christendom. Enkele voorbeelden mogen hier volgen: Vooreerst het gelukbrengend klaverblaadje van vier; hiervan vormt de manggistan met vierstraligen stempel (ook 8-stralig, het dubbelkruis) in den Indischen Archipel een aardig analogon. In Buckinghamshire lokt het meisje haren geliefde bij zich door de volgende magie (Liebrecht, 205): in eene brandende kaars steekt zij kruisgewijs twee naalden (metaal!) zoodanig, dat zij de pit doorboren, en zegt daarbij (verg. hiervoor §§ 100 en 115):

It is not this candle alone I stick,
But A. B's heart I mean to prick,
Whether he be asleep or awake,
I'd have him come to me and speak.

Het kruis speelt in volksgeneeskunde zoowel in Europa als elders, ook in onzen Indischen Archipel, eene belangrijke rol. Het kruisgewijze nagelsknippen wordt in Duitschland veelvuldig tegen kiespijn, ook tegen jicht en tering toegepast. Men verstaat daaronder, het knippen der nagels van handen en voeten zoodanig, dat, indien men bv. met de rechter hand begonnen is, men daarop den linker voet eene beurt moet geven en vervolgens de linker hand en den rechter voet. De nagels worden dan begraven, of in een stuk vleesch aan een hond te eten gegeven, of in een gat van een wilg gestopt enz. In de mark Brandenburg moet het kruisgewijs knippen der nagels tegen kiespijn op Goeden Vrijdag plaats vinden; de afknipsels moeten dan vervolgens vóór zonsopgang op een viersprong worden weggeworpen. Zie voor een en ander Hovorka-Kronfeld, I 321; II 41, 282, 823, 841; verg. verder § 104.

Kruisjes als afweermiddel vindt men overal; meestal zijn het witte kruisjes, maar ook zwarte of roode komen als zoodanig voor. De Chineezen beplakken den bovendrempel van de deur na eene begrafenis kruisgewijs met twee reepen wit papier. Vóór de komst der Serviërs in Uskub, na den slag bij Koemanowa, wandelden de Turksche soldaten «met witte kruisen op en neer

in de stad. De bewoners volgden het voorbeeld, schilderden witte kruisen op de deuren....», aldus de Nieuwe Rott. Crt., maileditie 1912, blz. 8369, in eene uit oostenrijksche bladen overgenomen correspondentie van Paul Keri.

§ 147. In onzen Indischen Archipel ontmoetten wij reeds het kruis in de woeloe raa van de Ceramlaoet-eilanden (§ 65) en de kopjor der Javanen (§ 130); in § 96 zagen wij, dat op de bij regenmagie gebruikte potscherf met sirihkalk een kruisje wordt geteekend. Kalk is de stof, waarmede men bij voorkeur de kruisjes teekent. Geen wonder, want kalk vormt op zich zelf een afweer-middel, wellicht mede om de witte kleur, maar vooral om hare scherpe, bijtende hoedanigheid; bovendien vergete men hierbij niet, dat kalk gebrand wordt en dus aan vuurhitte blootgesteld is geweest. Ook sirih-spog wordt nog al eens tot het maken van afweerkruisjes aangewend, zooals sirihspog in het algemeen, naar men weet, bij verschillende soorten van magie eene belangrijke plaats inneemt. Op Savoe bv. komt het maken van een kruis met sirihspeeksel voor bij het opdragen aan de godheid, Deo (zeker wel gaan savoeneesch woord!), van de in eenzelfde jaar geboren kinderen; dit geschiedt in de vijfde maand, Daba ěki, van het savoeneesche jaar, waarbij de kinderen dan, na gewasschen en gebaad te zijn, een sirih-kruisje op hun voorhoofd krijgen: Wijngaarden, in Mededeel. Zend. Gen. 36, blz. 23.

Het aanbrengen van kalkkruisjes op deuren en ramen meldde ik in mijn pokopstel van Ambon en de Oeliase, en van Timor (blz. 65, 68). Wat Java betreft, vinden wij onder de Preanger opgegeven (§ 11), dat men bij pokken aan beide kanten van de huisdeur een kalkkruis, tjakra, teekent; terwijl in Jogjakarta patients handen en voetzolen van kalkkruisjes worden voorzien, diprapat (§ 8). Iets dergelijks doet men in Goenoeng Sahilan om te voorkomen, dat de zwangere aborteert door ziekte der vrucht; de kruisjes worden echter niet met kalk, maar met een bloederig stukje kam van een geelrooden haan aangebracht op voorhoofd, handpalmen en voetzolen der vrouw (Kleiweg de Zwaan, 79; verg. §§ 86, 90). In Magelang en elders hangt men bij bevallingen ananasbladeren, met kalkkruisjes voorzien, bij de kraamvrouw op, vertelde men mij, terwijl de pasgeborene kalkkruisjes op handen, voeten en oorlelletjes krijgt. Kreemer, Mededeel. Zend. Gen. 36, blz. 6, deelt ons mede, dat het

maken van kalkkruisjes op rug en schouders in het algemeen op Java bij ziekte wordt toegepast, terwijl wij in Mededeel. Zend. Gen. 34—360 v. lezen, dat de koortspatient door den doekoen driemaal op schouders en rug beblazen (soewoek), en eveneens driemaal met een bepreveld mengsel van koenir en zout bespuwd wordt, waarna met een houten pennetje kruisjes van genoemd mengsel op de schouderbladen worden aangebracht (radjah). Bij pokziekte voorziet men in Poetjang elken deurpost met een kruis van roet of teer, en teekent men boven de deur en op den rand der balé-balé vijf witte kalkkruisjes, terwijl men in Magelang kalkkruisjes op de deurposten aanbrengt: Koesnoen, n^{rs}. 16 en 27.

In Taloek worden abscessen op de nates behandeld met jonge blaren van ladå-djintan met sirih en kalk gekneusd en in kruisvorm op het absces gelegd, terwijl in Goenoeng Sahilan den epilepticus asch van wit papier met sirihspeeksel in den vorm van een kruis op het voorhoofd wordt gesmeerd; tusschen de aanvallen in wordt hetzelfde met citroen-asch gedaan (Kleiweg de Zwaan, 201, 266). «Deze therapie, het maken van een kruis, wijst er op, dat oorspronkelijk de ziekte door een geest veroorzaakt wordt gedacht, vooral omdat het kruis gemaakt wordt met asch en citroen, beide geestwerende ingrediënten,» merkt schrijver bij het laatste op. Dat men later bij epilepsie aan geesten heeft gedacht, is begrijpelijk; den kruisvorm vindt men echter ook, zooals blijkt, op abscessen toegepast; daar zal men zonder meer toch niet de geesten bij mogen halen! Het kruis is dan ook niet specifiek geesten-werend, maar in het algemeen kwaad-werend, evenals de verschillende daarbij gebruikte ingrediënten; ook bij de tegenwoordig reeds animistisch denkende volken. Uit de meeste der boven gegeven voorbeelden is dit, meen ik, meer dan voldoende gebleken.

XIV.

§ 148. Wij hebben in het vorige hoofdstuk gezien, hoe verschillende zelfstandigheden als afweermiddel gebruikt worden in verband met eene gedachte van afweer of bescherming van anderen aard, zooals die van het bouwoffer, den drempel, den dakdrup, het kruis. Men zou licht kunnen denken, dat ze niet

anders dan in bedoeld verband toepassing vonden. Uit verschillende boven reeds gegeven voorbeelden kan echter blijken, dat zulks allerminst het geval is. Wij zullen dit thans nader aantoonen, door verschillende gevallen na te gaan, waarin de reeds genoemde en ook nog vele andere zelfstandigheden worden aangewend, onafhankelijk van eenige bijgedachte. Wij hebben reeds gezien, aan welke hoedanigheden die verschillende zaken hare magische beteekenis te danken hebben; zie §§ 133, 134, 147. Nu eens is het de harde, dan weder, en vooral, de scherpe, bijtende, samentrekkende hoedanigheid van een of ander iets, dat het de geschiktheid verleent om als amulet of talisman te worden aangewend; andere hoedanigheden en eigenschappen komen daar nog bij, als kiemkracht, taaiheid, het doorstaan hebben van vuurhitte.

Beginnende met de zelfstandigheid, waarover wij het in de laatste paragraaf in verband met het kruis voornamelijk gehad hebben, merken wij op, dat de k a l k ook bij pokziekte op andere dan de beschreven wijze wordt gebruikt. In de Preanger worden o. a. ananasbladeren — stekelig zijn deze, zooals men weet — met k a l k s t r e p e n besmeerd, boven het bed van den zieke gehangen (§ 11; zie ook § 147); in Magelang hangt men met kalk bestreepte p a n d a n-bladeren aan den ingang van patients woning; kalkbestreepte zaken van allerlei aard worden ook op Nias voor de huizen gehangen (zie pokopstel 75). Koesnoen, no. 19, bericht nog het insmeren der gewrichten van den pokpatient met kalk (Poetjang).

De Annamieten bestrijken bij epidemieën niet alleen de buitendeur van hun erf of hof met kalk, maar ook de daar dicht bij staande bamboe- en andere boompjes en planten en den buitenmuur van het huis. De luikjes van scheepsroefjes worden met kalk voorzien van verschillende magische teekens, cirkeltjes, puntjes enz.; kruisjes worden hierbij niet vermeld. Uitdrukkelijk wordt medegedeeld: «Ce qu'on veut obtenir c'est d'effrayer les esprits». Beneden zullen wij zien, dat een bak met kalk bij hen eveneens als afweermiddel wordt gebezigd bij epidemieën; zie Codière, 1130.

Aan het kalkblazen tot afweer van vreemdelingen-magie werd reeds in § 56 herinnerd (zie over het kalkblazen nog de volgende § en verder het opstel van J. C. van Eerde in Tijds. Aardr. Gen. 1909, blz. 639); in § 64 zagen wij, dat kalk met nog

verschillende afweer-ingrediënten in verband met den bezem bij regenmagie aanwending vindt. Ook op Neu-Mecklenburg speelt kalk bij regenmagie eene voorname rol. Om mooi weer te krijgen plant men daar boomtakken van ongeveer 1 M. lengte in den grond en bestrijkt ze flink met kalk; de groote, van uitsteeksels voorziene vingerschelpen, welke men dikwijls op die takken steekt, worden bekalkt, terwijl de «toovenaar» zich zelf mede dik in de kalk zet; bovendien verft men op een en ander nog strepen met roode of gele kleiaarde. Als de regen reeds begint te vallen, dient sterkere magie te worden aangewend. De magiër neemt dan een klapperdop vol kalk en steekt met een kokosbladnerf daarin, hierbij alle namen opnoemende van magiërs, aan wier magie het vallen van den regen wordt toegeschreven; vervolgens strooit hij de kalk in de lucht rond; zoodat zij over den geheelen omtrek zich verspreidt (Peekel, 118—119, 120).

§ 149. Hoogst belangrijk is het gebruik, hetwelk men van kalk maakt bij verschillende k a j a-bezweringen in Neu-Pommern. Deze zijn beschreven door pater J. Meier in Anthropos III, 1005 v.v. Al het kwaad wordt nl. aan A-Kaja, in reusachtige pythons belichaamde geesten, toegeschreven. Wanneer iemand nu ziek is, wordt in een pisangblad wat kalk gestrooid en een streng schelpengeld gewikkeld; met dit pakje in de okselholte gekneld moet de patient eene nacht slapen.

[«Der Kranke erwärmt jenes Muschelgeld um seiner Seele willen, damit sie den Händen des Kaja entrinne und wiederkehre», heet het. Uit den samenhang blijkt echter, dat van een teruglokken van de door een Kaja gevangen «ziel» geen sprake kan zijn; bovendien moet juist worden uitgemaakt, òf een Kaja de ziekte heeft veroorzaakt. De bedoeling zal wel zijn, iets van den patient, b.v. zijn zweet (zie § 120), in het pakje te doen overgaan, opdat de droomziener met behulp daarvan door incubatie de oorzaak der ziekte vinde. Men denke aan sommige javaansche doekoens, die uit een door den patient vastgehouden doekje opmaken, welke ziekte hij heeft.]

De streng schelpengeld wordt vervolgens aan een «droomkundige» gegeven, die haar op dezelfde wijze in een pisangblad met kalkpoeder en een fijngewreven p i p i r-blad wikkelt, waarna hij zich met het pakje onder den arm te slapen legt. Den volgenden dag weet hij gewoonlijk mede te deelen, dat een

Kaja den patient «gestraft» heeft, en om welke reden. En nu moet die Kaja uit het lichaam van den patient worden gebannen. Hiertoe neemt de toovenaar-droomkundige zes verschillende pisangbladpakjes, in elk waarvan wat kalkpoeder en geel vala-blad-sap zit, en bedrukt, na ze op een vuurtje te hebben gelegd (verg. § 98), daarmee de pijnlijke plekken van het lichaam des patients zoodanig, dat ze door het uitdruppelend sap worden bevochtigd. «Nun hat der Zauberer den Kaja gebannt, i bun-bun ra kaja», heet het dan (o. c. 1021—1023). Jammer, dat de pipir- en vala-plant niet nader worden bepaald; ook wordt niet medegedeeld, wat verder met die pakjes gebeurt.

Eene andere soort ziektebehandeling geschiedt met een half geroosterd pakje van dracaena-blad, waarin kalkpoeder en fijngewreven pipir-blad is gedaan; dit wordt door den toovenaar langs en om het geheele lichaam van den patient bewogen, die eene trippelende beweging maakt, om zich den Kaja uit te schudden en in de aarde te drijven. De toovenaar neemt daarna een vingergreep kalkpoeder uit het pakje, bezweert dit op bovenbeschreven wijze en blaast het vervolgens tegen den patient aan, die verder op verschillende plaatsen van zijn lichaam (nl. aan maagkuiltje en bovenarmen, vóór elk oor en op elken grooten teen) een kalkstreepje krijgt, waarna het pakje wordt weggeworpen (o.c. 1026).

Bij grondontginning moet eveneens de kaja van het betreffende grondstuk daaruit worden gebannen. De «toovenaar» neemt daartoe kalkpoeder tusschen duim en vinger en bezweert dit met ongeveer deze woorden: «dit is het kalkpoeder waarmee ik verdrijf de zeepoliep, de teo-slang, den python, den kaja-hond, enz.; ja, dat alles verdrijf ik er mee, en verder ook de modderige kaja-plas, de kete-slingerplant, den Kaja To-Pilana, den Kaja To Wuwu-tawur en den Kaja Tumbal. Ik doe ze in de diepste diepte der zee verzinken; ze zullen door ondoordringbaren mist en nevel, donkeren nacht en diepe duisternis worden omgeven, waardoor hun de weg naar de aarde voorgoed wordt verduisterd, zoodat ze eeuwig begraven blijven in de diepste afgronden der zee". Daarna blaast hij de kalk de lucht in.

Op ongeveer dezelfde wijze wordt een met de tanden gespleten en met oker rood geverfde gemberstengel bezworen, waarna de toovenaar een stuk daarvan fijn kauwt en uitspuwt, den stengel op de Kaja-plaats werpt en deze verder met fijngekauwde gember

bespuwt; de Kaja-plaats is daarmee Kaja-vrij geworden (o. c. 1024—26).

Naar de oorspronkelijke en misschien ook nu nog ware beteekenis van kaja behoeven wij na het bovenstaande niet lang te zoeken; het beteekent blijkbaar ziekte, kwaad, onheil, alles stoffelijk gedacht. De bezweringen volgen het gewone zondebok-recept.

§ 150. Onder de afweermiddelen neemt het zout over zoowat de geheele wereld eene zeer voorname plaats in. Wilde men hierover eene monographie schrijven, een lijvig boekdeel zou men daarmede kunnen vullen. Een oud, maar zeer leesbaar boekje (1875) is dat van dr. M. I. Schleiden, «Das Salz,» welks eerste gedeelte (de 125 eerste blz.) meer bijzonder het magisch gebruik van zout raakt: «das Salz in den Anfängen der Kultur». Verder kan men in alle werken van ethnologischen of folkloristischen aard het noodige er over vinden; zie bv. Hovorka-Kronfeld I 371—374; Samter, 151—161, 32, 41, 172 v, waar ook veel literatuur gegeven wordt: over het zout bij den eed: Lasch, «der Eid,« 39—41; voor onzen Indischen Archipel vooral Wilken s. v.: verder bij Kleiweg de Zwaan, 24, 35, 52, 114, 182, 183, 243, 295, 369 v.

In den loop dezer verhandeling hebben wij reeds menig geval van het magisch gebruik van zout leeren kennen (zie register s.v.) Gebruik ervan bij pokziekte vinden wij vermeld van Pekalongan en Soerakarta, Wânâsâbâ, Poetjang, Magelang, Temanggoeng, waar men het zout brandt, dikwijls vermengd met zwavel (zie §§ 2 en 9; Koesnoen n°s 8, 15, 24, 32); in de Preanger wascht men den pokpatient met rijstmeel en zout (§ 11), in Poetjang met eene oplossing van zout en asem (tamarinde; zie Koesnoen 19), en in Temanggoeng strooit men zout onder de balé-balé's (Koesnoen, 32), terwijl de Dajaks bij hunne ĕmpatoong's rijst, tabak en zout plaatsen, zooals gemeld is in mijn pokopstel 77. Zout is bij de Ewe-negers den zgn. pokkenpriester, d.i. degene die de kpoli-wijding heeft ondergaan (zie § 125), verboden, evenals peper en palmolie: Spieth, 225.

Meestal wordt het zout met andere magie in verband gebracht; zoo bv. wanneer men het zout brandt: verg. §§ 94—98. Eigenaardig is het recept voor een middel in Taloek tegen de kajap-huidziekte aangewend, nl. een mengseltje van sirihspeeksel met asch van een verbrand mandje waarin

zout werd bewaard (Kleiweg de Zwaan, 26.) Asch vormt in het algemeen op zich zelf reeds een afweermiddel, zoowel om hare hoedanigheden als om het feit, dat zij een verbrandingsrésidu vormt: in Bantĕn wrijft men den pokpatient met asch van arèn-takken in (§ 12), in Britsch-Indië worden de pokpuisten met koemest-asch bestrooid (Jolly, 94); in § 147 ontmoetten wij een middel tegen abscessen, waar asch een bestanddeel van vormde; voor aanwending van asch bij verschillende gelegenheden, vooral begrafenissen, zie Wilken s. v.; verg. ook §§ 64, 69 en 70, en Kleiweg de Zwaan, 220 v. Voor het kajap-middeltje nu wordt speciaal asch van een zoutmandje vereischt; de combinatie van zout met asch verhoogt natuurlijk de magische werking buitengemeen, vooral, waar daarenboven sirihspeeksel erbij gemengd wordt.

§ 151. De magische beteekenis van het zout wordt thans natuurlijk niet altijd meer begrepen en men vindt voor het zoutgebruik dan verschillende eigenaardige motieven aangevoerd. Een enkel voorbeeld moge dit aantoonen: In Goenoeng Sahilan begraaft men de nageboorte òf onder, òf vóór de woning bij de trap, nadat zij met zout, peper en asem is bestreken; daarvoor nu geeft men als motief op: «opdat de dieren er niet van zullen eten, wat een nadeelige werking op het kind zou hebben» (zie Kleiweg de Zwaan, 70; verg. § 105). Wanneer wij de verschillende gebruiken t. o. v. de nageboorte bij de volken van onzen Archipel en elders nagaan (zie een overzichtje bij Kleiweg, 69—75; zie ook Wilken s. v.), dan bemerken wij, dat men dit aanhangsel aan het kind als eene soort zondebok behandelt: men begraaft het bij het huis (bouwoffer-gedachte) of laat het op een vlotje de rivier afdrijven. De nageboorte krijgt daardoor dus de beteekenis van amulet, waaraan men allerlei andere afweer-middeltjes toevoegt. Zoo wordt zij ook op Java gewoonlijk bij de achterdeur begraven, en voegt men ook daarbij o. a. wat zout; maar hier heet het, dat zulks geschiedt, opdat het kind nimmer gebrek moge lijden (Kleiweg, 73). Dit laatste motief wijst nog duidelijk op de oorspronkelijke gedachte: de nageboorte een zondebok-amulet; hierbij echter heeft de latere symbolische beteekenis van het zout — trouwens ook direct uit zijne amulet-functie af te leiden — blijkbaar haar invloed doen gelden. Duidelijker blijkt zij uit de motiveering van het medebegraven eener naald: om te voorkomen, dat de

nageboorte eenigen kwaden invloed op het kind zal uitoefenen. De magische beteekenis der nageboorte — het moge nog even worden opgemerkt — blijkt verder uit de ophanging ervan boven de kookplaats tot zij geheel uitgedroogd is, vóór zij begraven wordt, zooals dit dikwijls in Goenoeng Sahilan geschiedt; en eveneens op Java, gedurende veertig dagen, wanneer de ouders tevoren hunne kinderen vroeg verloren hebben: men wil blijkbaar voor het later gekomen kind op die wijze, gepaard nog met flink inzouten der placenta, deze tot een extra-sterk amulet maken.

§ 152. Er is bijna geen scherpe, prikkelende, bijtende zelfstandigheid te bedenken, waaraan niet eene onheil-werende, later demonen-werende, kracht wordt toegekend. Het sirihspeeksel ontmoetten wij reeds verschillende keeren. Hierin zitten heel wat magische elementen verborgen; men denke vooreerst aan het speeksel op zich zelf; dan de sirih, eene peper-soort; daarbij de andere bijtende en prikkelende ingrediënten: pinang, gambir, tabak, kalk! Ten slotte schijnt ook aan de roode kleur magische beteekenis te worden toegekend (wellicht als de kleur van het bloed en van het vuur). In elk geval wordt bij de sirihspeeksel-behandeling wel aan vuur en warmte gedacht. Bij zulk eene behandeling in de Preanger neemt de doekoen een kortgesteelden bezem ter hand, strijkt hiermede onder het prevelen van deels onverstaanbare formules den patient langs den blooten rug op en neer, en spuwt daarbij nu en dan het roode sirihspog op de wervelkolom, daarbij zoo ongeveer het volgende zeggende: «Zit niet in de aderen van dezen mijn zoon, zit ook niet in het bloed, zit niet in zijn vleesch of beenderen, houdt u niet vast aan zijne haren..., want overal zal de vuurstraal uit mijn gloeienden mond u bereiken. Verdwijnt dus en zoekt een heenkomen» (Locomotief van 12 Nov. 1912, overgenomen uit de Preanger-Bode).

Kurkuma (koenir, tĕmoe), bĕnglé en dlingo, gembersoorten, worden om hun scherpen smaak mede veel aangewend; kurkuma ook wel om de gele kleur. Het is bekend — en meermalen hebben wij het boven kunnen constateeren — dat de kleur bij magie eene voorname rol speelt; zie hierover o. a. Kleiweg de Zwaan, 260—262. Dit zal waarschijnlijk in verband staan met de primitieve stelsels van minder ontwikkelde volken, stelsels die het resultaat zijn van hun associatief denken, en

waarbij de meest heterogene zaken en begrippen onder vier of meer groepen (naar de windrichtingen) worden ondergebracht, al naar gelang eenige voorstellings-associatie daartoe aanleiding mocht geven: verg. § 143. Zie bv. de eigenaardige associaties geel — faeces — zon — warmte — goud in oud-Mexico: § 36. Aanwending van koenir, bĕnglé en dlingo voor wĕdaq's, amulets enz.; bespuwen met panglaj-spog, wordt ook bij pokken aangetroffen: §§ 8, 10, 12; Koesnoen, n°s. 7, 33, 41. Ook uien zullen wel om hare scherpe hoedanigheden, maar ook om den stank, als kwaadwerend middel worden gebruikt, en dit zal van vele andere plantaardige middelen gezegd kunnen worden; zoo bv. dienen de in § 12 genoemde k a n d ĕ r i-vruchtjes als surrogaat voor staartpeper. Zie verder nog Kleiweg de Zwaan: 22, 25, 35, 66, 67 v., 116, 118, 172, 173, 182, 246, 281, 295, 300, 367.

§ 153. Het scherpe lianen-water dient den Kai-lieden van Duitsch Nieuw-Guinea tot afwerend middel. Bij pokkenepidemieën drinkt men het en wrijft men zich het geheele lichaam daarmede in; men besprenkelt er de wegen en pleinen mede; twijgjes en blaadjes van allerlei aard, met lianenwater gedrenkt en door den toovenaar besproken, doen dienst als amulet. Ook de aangebrachte versperringen worden met lianenwater besprenkeld, zagen wij in § 18, terwijl besprenkeling of bespuwing met «scharfen Säften» ook op andere zieken als pokpatienten wordt toegepast: Keysser 140, 141, 158. Slingerplanten nemen mede om hare taaiheid eene belangrijke plaats in bij magische handelingen. Zij vormen een van de vele ingrediënten voor den «Abprallzauber» g b o n g e d z o der Ewe-negers, verg. § 126; de meeste daarvan zijn mede van plantaardigen aard, waaromtrent Spieth (265) aanteekent: «Alle diese Kräuter zeichnen sich durch ihre Zähigkeit, scharfen Geschmack und Geruch sowie durch ihre Farbe, dunkel und rot, aus.» Dezelfde Eweërs hangen bij eene pokepidemie met slingerplanten omwonden knotsen boven de wegen: Spieth 79. In Magelang omspant men het pokzieke huis met eene g a l a r a n genoemde slingerplant: Koesnoen 27.

De g a d o e n g genoemde slingerplant vormt een hoogst magisch geneesmiddel bij de Maleiers der Padangsche Benedenlanden, welks aanwending, de t a r a q-g a d o e n g, met vele magische geloofsuitingen gepaard gaat. Bij het koopen der

gadoeng-wortels op de pasar is het pantang, om op den prijs af te dingen. «Die knollen worden door den doekoen onder het prevelen van het «bismillah» in stukjes gehakt en het haksel wordt daarna boven brandende benzoë gehouden, waarbij hij het zg. tawar taraq gadoeng uitspreekt, een naar den klank arabisch tooverformulier, waarvan de zin zoowel voor den geneeskundige als voor den leek een onbegrijpelijk abracadabra is.... Het uitkoken van het gadoeng-haksel moet in een nog nimmer gebruikten kookpot geschieden.» De patient mag gedurende deze kuur niets anders drinken dan dit gadoeng-aftreksel; verder mag hij daarbij niets anders eten dan droge rijst met gepofte badar (eene kleine vischsoort); men vergelijke hiermede §§ 94—98. Dan moet hij zich dien tijd van geslachtsgemeenschap onthouden (verg. § 42), en vooral zorgen niet te transpireeren, daar anders de heilzame kracht van de gadoeng uit het lichaam verloren zou gaan (verg. § 120.) Zie J. J. Kreemer, o.c. 471.

Onder de menigvuldige magische handelingen, die een zeetocht van eenig belang bij den Keiees voorafgaan, behoort het planten van een slanken boomstam zoo ver mogelijk in zee, eenige dagen vóór het vertrek, aan den top van welken stam door den «priester» een liaan of rotan aan het eene einde wordt vastgebonden, terwijl het andere vrij in zee ronddrijft. Wanneer nu de reis aanvaard wordt, kapt de priester een stuk van de liaan af, hetwelk aan boord bij het anker wordt bewaard. De bedoeling hiervan is waarschijnlijk deze, dat het eindje bij de liaan behoort en daartoe terug moet keeren; het meenemen ervan op reis moet de sympathetische gemeenschap onderhouden en waarborgt als het ware den terugkeer. Ik gis deze bedoeling naar analogie van het gebruik der zgn. «onderpandskoeken.» Op het feestmaal vóór den aanvang der reis krijgt nl. elke reiziger een sagokoek en een sigaretje; van de koek eet hij een stukje, aan het sigaretje doet hij een paar haaltjes, de resten van koek en sigaretjes worden zuinig bewaard door den landkapitein (verg. § 39.) «Deze onderbroken koeketerij is een onderpand of waarborg van den terugkeer der vertrekkenden. Even zeker als iemand die even zijn maaltijd moet onderbreken, terugkomt om verder af te eten, zoo zeker komt de reiziger terug om dezen maaltijd te voleinden.» Zoo ook met de sigaretjes. Zie voor een en ander Geurtjens, Annalen 1912, blz. 216, 228,

144; Anthropos V, 337, 348, 350 (men verzuime de lezing van dit interessante opstel niet.)

§ 154. Onder de planten waaraan afwerende beteekenis wordt toegekend, nemen de palmsoorten eene voorname plaats in. Vele hebben doornige bladeren en doen dan mede om deze reden als amulet dienst; zoo zagen wij dat in Bantĕn bij alle openingen van het huis verschillende doornige struiken aangebracht, aan de vier hoeken scherp getande pandan- en doornige salak-bladeren gehangen worden (§ 12). Het hangen voor de deur van pandan-bladeren komt ook op Bali voor (pokopstel, 79); de Japanners doen hetzelfde met doornige palmbladeren in het algemeen, ter wering van kwade invloeden: Ten Kate in Globus 90, blz. 112. Verg. nog Kleiweg de Zwaan, 318; verder boven, § 59. Vele palmsoorten zijn echter niet van doorns voorzien, daaronder de meest bekende, de kĕlapa-palm, en deze neemt zoowel in het economisch als in het magisch leven der inlanders de belangrijkste plaats in. In §§ 67 en 68 heb ik hiervan eene verklaring trachten te geven. Kĕlapa-bladeren worden tallooze malen ter wering van onheil aangewend, zoowel bij ziekten als bij andere gelegenheden. De Keiees wordt vóór het ondernemen eener zeereis met kĕlapawater besprenkeld en ook gedurende de reis; het eten en de medegebrachte schatten eveneens (Geurtjens); kĕlapa-blaren en -noten spelen op de Westkarolinen eene belangrijke rol als overdragings- en ontsmettingsmateriaal bij aankomst van vreemde handelaren (Senfft in Globus 87, blz. 78—79). Kĕlapablaren dienen in de Molukken en elders ook als taboeteeken, kokospalmen als levensboom, de noten, het water, de melk en de olie van dezen palm komen bij alle gelegenheden te pas. De vele voorbeelden, in deze verhandeling voorkomende, kan men onder «kĕlapa» aangegeven vinden; ze zouden tot in het oneindige kunnen worden vermeerderd; bij Riedel en Kleiweg de Zwaan treft men gevallen, waarin de kĕlapa op eene of andere wijze aanwending vindt, bijna op iedere bladzijde aan; zie vele voorbeelden ook bij Wilken s. v. «kokospalm» en «olie».

De Javanen geven aan het gebruik van jonge kĕlapablaren als afweermiddel een mystisch tintje. Waar dit in Magelang wordt gedaan bij pokken, vertelt mij Koesnoen (verg. n°. 27), brengen zij die blaren, djanoer koening genaamd, in verband met de zinspreuk: «wie naar het goede streeft, moet zijne ge-

dachten louteren», en wel op deze wijze: «djanoer» wordt gesplitst in dja, als verkorting van nĕdjâ = streven, en noer = glans, licht, al wat goed is; «koening» in koe, als verkorting van koedoe = moeten, en ning of ĕning = zijne gedachten louteren, door ze af te trekken van het eindige en te concentreeren op het oneindige. Woordmagie-geloof oefent bij deze en dergelijke «Spielerein» grooten invloed uit, zoowel bij de Javanen als anderen; men vatte ze vooral niet op als verklaring voor eenig gebruik, dit behoeft nauwelijks te worden opgemerkt.

Eigenaardig is het geloof bij de To-Napoe, dat het land door pokken zal worden bezocht, zoodra de kokos- of de areca-palm vruchten gaat dragen. Volgens Kruyt, die dit mededeelt in Tijds. Aardr. Gen. 1908 blz. 1289, zouden de enkele exemplaren dezer palmsoorten, welke men daar vindt, dan ook geen vruchten dragen. «Eenmaal moet het zijn gebeurd,» zoo zegt hij verder, «dat een areca-palm vrucht begon te dragen, maar toen heeft men den boom dadelijk omgekapt om het dreigende gevaar der pokken te bezweren». Blijkbaar ziet men verband tusschen de opkomende vruchten en de opkomende pokpuisten; evenals de Tobeloreezen de vruchten der spaansche peper en der tomaten opruimen, omdat ze op uitkomende pokken gelijken (zie pokopstel 63), zoo hakte men hier den vruchtzettenden arecaboom om, teneinde bezoeking door pokziekte te voorkomen.

§ 155. In Annam draagt men bladeren van eene dadelpalmsoort, Caryota urens, op den hoed, als amulet tegen cholera en andere epidemieën. Behalve eene mythische verklaring, gaf men als reden daarvoor op, dat tengevolge van het kleverige vocht, door die bladeren afgescheiden, de epidemiegeest geen vat kon hebben op den drager van zoo'n hoed, daar deze als het ware tusschen diens handen door zou glippen (Cadière, 1128). Het zullen wel de andere, nl. de brandende en bijtende eigenschappen van deze palmsoort zijn — zij wordt niet voor niets «urens» geheeten — die aan hare bladeren de afwerende kracht verleenen. Dit stemt overeen met het gebruik in het dorp Un Loi, om bij epidemieën in den boeddhistischen tempel twee sabels, een bak met kalk, caryota-bladeren en bladeren van arum indicum te plaatsen. De knollen van laatstgenoemde plant worden alleen in schaarsche tijden gegeten, daar zij jeukte en eene branderige gewaarwordering in den mond veroorzaken.

«L'explication qui me fut donnée du fait,» laat de schrijver nu op deze mededeeling volgen, «était que les esprits, apercevant ces feuilles d'arum, pensent aussitôt à la sensation de brûlure produite par le tubercule et prennent la fuite» (1228—1229). Aldus de verklaring der animistische Annamieten, welke duidelijk terugwijst op de oorspronkelijke zuiver associatieve voorstelling, die aan alles wat prikkelt en brandt eene afwerende kracht verbindt.

Van het gebruik om bladeren in den hoed te steken als amulet vinden wij een analogon bij de Dajaks van Moeara Tewe. Zij deden dit, volgens mededeeling van Mohammad Saäd in de Taman Pengadjar van 15 Januari 1912, bij de cholera-epidemie, die toen in die streken heerschte; ieder liep met bladertakjes in den hoofddoek of op den hoed, en wel — zooals gemeld werd — in de hoop, dat de cholerageest hen voor boomen en niet voor menschen zou aanzien. Ook hier heeft blijkbaar de oorspronkelijke beteekenis plaats moeten maken voor het misleidingsmotief. Jammer dat niet wordt medegedeeld, wat voor bladeren het waren. Intusschen, wij zagen in §§ 67 en 68, hoe bladertakken überhaupt afwerende eigenschap gekregen hebben door hunne bezemfunctie. Er is nog iets, wat ertoe kon leiden aan bladertakken magische beteekenis toe te kennen: het uitbotten der twijgjes immers bewijst, dat groeikracht daarin verborgen zit, welke groeikracht niet na zal laten, haren sympathetischen invloed uit te oefenen op alles, wat daarmede in aanraking wordt gebracht. Het is dezelfde gedachte als die, welke magische beteekenis geeft aan haren en nagels; ongetwijfeld heeft zij met de in § 67 aangegevene samengewerkt tot de aanwending van bladertakken als amulet.

§ 156. Ook harige bladeren en stelen schijnen afwerend te werken. Zoo heeft de poetjoeng (§§ 4, 9) puntige, roestkleurig behaarde bladeren, welke o.a. ook als vischbedwelmend middel worden gebruikt, terwijl de zaden een zoutsurrogaat vormen bij vischconserveering; ook de tjombrang (§ 12) heeft spitse, aan beide zijden dicht behaarde bladeren, terwijl om dezelfde reden in de Preanger behalve de bovenvermelde met kalk bestreken puntige ananas-bladeren, djoekoet palijas en uien met hare worteltjes boven de slaapplaats van den zieke worden gehangen; want de djoerig is bang voor alles «wat van achter harig is» (§ 11); ook in Kĕndal worden halmen van zwarte

kĕtan (kleefrijst) als amulet gebruikt, terwijl zij in Magelang worden gebrand: Koesnoen, 24, 41. De Galelareezen vestigen zich bij eene pokepidemie onder bamboe-stoelen, omdat Heer Pokken bang is voor het jeuken van het bamboepluis (Van Baarda, 67); misschien staat hiermede in verband het gebruik der Makassaren en Boegineezen, in een aarden pot gebrand bamboepoeder op de pokpuistjes te strooien (zie pokopstel, 55). Bamboepluis vormt een gevreesd vergiftigingsmiddel, en wordt ook voor het verwekken van een genitaal-lijden door de jaloersche vrouw op Sumatra gebruikt: Kleiweg de Zwaan, 20, 169, 280. Het aanwenden in Bantĕn van naaldfijne oedjoeng rahab, met sirihblaren tot een smeersel vermengd (zie § 12), hoort waarschijnlijk ook in dit verband thuis.

§ 157. Wij bevinden ons in denzelfden gedachtenkring, wanneer wij rook en stank als afweermiddelen zien aangewend: de onaangename gewaarwording op oogen en reukorganen, hierdoor opgewekt, zijn van gelijksoortigen aard als die, welke door scherpe, bijtende, jeukerige zaken op smaak- en gevoelsorganen worden uitgeoefend. Het branden op zich zelf veroorzaakt reeds magie, zagen wij herhaaldelijk (§§ 94—98), daarbij bezit vuur reinigende eigenschap, doordat het al het vuil verteert, en na den rook-stank, merkten wij in § 41 op, lijkt de atmospheer geheel gezuiverd. Vandaar de berookingen der pokzieken bij de Makassaren en Boegineezen en in Kroë (pokopstel 54, 74). In de Preanger worden bij pokziekte allerlei stankverwekkende zaken verbrand, zoo ook in Magelang (§ 11; Koesnoen n° 24); branden van zwavel, rahabbladeren, mĕnjan, tandjoengbladeren vinden wij van verschillende streken vermeld (zie §§ 3, 4, 9; Koesnoen n°s. 15, 24, 32); terwijl men in Jogjakarta den rook van brandende rotan over den patient blaast (§ 8). Kreemer, «Hoe de Javaan zijne zieken verzorgt» 12, deelt mede, dat men zemelen en beenderen verbrandt om besmetting te voorkomen; beenderen worden ook in de Preanger bij pokziekte verbrand (§ 11). Verder brandt men op Boeroe bij pokziekte eveneens verschillende bladeren (pokopstel 64); op Malaka berookt men het pasgeboren kind, na het baden, met rook van verschillende brandende bladeren (Kleiweg de Zwaan, 116).

Bij tal van andere gelegenheden komen berookingen voor; zie Kleiweg de Zwaan, 48, 70 v., 116, 144, 249, 253, 297, 317, 324, 361. Het zijn niet steeds stank-veroorzakende dingen

die men verbrandt; dikwijls brandt men mĕnjan of benzoë-hars. Het komt in de allereerste plaats dan ook op de zaken aan, die men aan het vuur prijs geeft; het zijn meestal zaken of zelfstandigheden, waaraan men om eene of andere reden magische eigenschappen toekent: rotan (taai), zout, beenderen, zwavel; ook vodden van gedragen kleederen (verg. § 131), verschillende soorten van bladeren enz. behooren daartoe. Ook voor de fakkels is het niet onverschillig, waarvan ze gemaakt zijn: arènbladribben of die van andere palmsoorten, pinangbladeren (Koesnoen, nº 32, 46); eene lont van vodden meldde Koesnoen, nº 8. Vergelijk nog den «ritus van den gebroken pot» bij de Thonga, in § 96ª beschreven.

§ 158. De stank vormt daarbij evenwel niet een geheel en al onverschilligen factor; want veelvuldig zien wij stinkende, scherp riekende zelfstandigheden en planten als amulet gebruiken, zonder dat daarbij van branden sprake is. De kĕntjoer b.v. schijnt om deze reden te worden aangewend in de Preanger en Bantĕn, Tĕmanggoeng en Kĕndal; in Bantĕn houden alle pantangs behalve de eetpantangs op na wassching met bĕras kĕntjoer; dat wil dus zeggen, dat bĕras-kĕntjoer de laatste resten der ziektestof wegneemt, de patient alleen zich nog maar voor nadeelige gevolgen in acht heeft te nemen door de eetpantangs te volgen gedurende nog veertig dagen, waarna door arèn-asch alle pok-magie ten slotte wordt verdreven (zie §§ 11—13; Koesnoen, nºˢ. 39, 43). Uien worden gebruikt als amulet en als inwendig geneesmiddel (zie § 11; Koesnoen, nºˢ. 7, 22, 23, 41, 43), daarbij dikwijls bĕnglé en dlingo (Koesnoen, 7, 33, 41). In Kĕndal wordt de pokpatient bij het opkomen der roode vlekken met stinkende ḍèḍès ingewreven; kinderen worden daar, en ook in Magelang prophylaktisch met ḍèḍès-water gewasschen (§ 4; Koesnoen 29); hierbij moet niet uitsluitend aan den stank worden gedacht, maar ook — en wellicht in de eerste plaats — aan het feit, dat de ḍèḍès afgescheiden wordt door eene bij den anus gelegen klier van den rasé, soort civetkat. Knoflook en andere stinkende wortels, knollen en bladeren worden overal veelvuldig tot afwerende doeleinden van allerlei aard gebruikt; zoo zagen wij deze en andere middelen bij regenmagie in § 64 aangewend; het insmeren van deur en balé-balé met tĕrasi behoort ook hierbij (zie Koesnoen, 22, 41; verg. ook nº 17); zie verder b.v.

Kleiweg de Zwaan, 68, 116, 143, 202, 318, 320; Samter 159—161; Hovorka-Kronfeld, I s. v. Kalmus, Knoblauch, Zwiebel, enz. Verg. nog de tegenwoordige beschouwingen hieromtrent der Annamieten bij Cadière, 1129.

[In deel II van Hovorka-Kronfeld's werk vinden wij frappante parallelen uit Europa van alle boven behandelde afweermiddelen medegedeeld. Het steiermarksche landvolk van het Enn-dal b.v. draagt bij pokkenepidemieën kamfer in de okselholte, hangt een stukje roode zwavel om den hals, rookt of kauwt tabak, draagt een vlammend vuurtje op een komfoor door het huis, doet azijn op eene warme ijzeren plaat verdampen, hangt kransen van uien en knoflook in de kamer en vertrouwt vast in de doeltreffendheid van den deurketting onder het bed (ijzer! daarover beneden nog nader), waardoor het «gif» wordt aangetrokken. In Bohemen neemt men prophylaktisch een stukje knoflook in den mond; knoflook en uien worden in de Balkanlanden en Klein-Azië zoowel door christenen als mohammedanen gebruikt als afweermiddel tegen pest; in syrisch Tripoli zag dr. Honigberger de vrouwen bij eene epidemie met eene ui in de hand loopen, waaraan zij gedurig roken: Stern, 269. Knoflook, uien en andere stinkende zaken worden mede tegen het booze oog gebruikt: Andree, Ethn. Parall. u. Vergl. I 42—43; de magische beteekenis dezer planten, vooral van knoflook, in de oudheid vindt men beschreven o.a. bij Hehn-Schrader, s. v.]

§ 159. In verband hiermede moeten wij wellicht het verbod beschouwen, om met welriekende zaken, vooral welriekende oliën, bij een pokzieke te komen: zie onder Semarang en Bantĕn, Tĕmanggoeng en Patjitan (§§ 3, 12; Koesnoen n°s. 37, 47). Olie wordt veelal als afwerend middel gebezigd; men denke aan de wijze, waarop olie gemaakt wordt (vuurhitte!) en aan de planten, uit welker vrucht men de olie trekt, speciaal in onzen Archipel de kĕlapa; zie verschillende voorbeelden bij Wilken, s. v. «kokospalm» en «olie». De magische beteekenis van olie is wellicht nog aan eene andere omstandigheid te danken, nl. aan hare geschiktheid om eene vlam te voeden, aan eene vlam het leven te schenken, en dit te onderhouden. In de olie zit dus levenwekkende kracht verscholen. De aan haar toegekende beteekenis blijkt bijzonder duidelijk uit de mededeeling omtrent de als afweermiddel op Boeroe gebruikte kĕlapa-olie, die slechts door jonge, ongehuwde maagden ver-

vaardigd mag worden en een poosje in de hoema koin moet hebben gehangen. Zooals wij dit t. o. v. andere magie meermalen reeds hebben kunnen opmerken, zien wij ook hierbij, dat de aan olie verbonden magie voor den pokzieke te machtig, dus nadeelig is. Vandaar dat in Dĕmak de huisgenooten van den pokpatient hun haar niet mogen oliën (§ 5), in Tĕmanggoeng zelfs zij worden geweerd, die het haar pas geolied hebben (Koesnoen, 37); ook in Britsch-Indië mogen volgens Balfour (s. v. smallpox) de huisgenooten van den pokzieke geen olie gebruiken, «it being considered a non-conductor of prurient matter», zooals het heet; evenzoo is palmolie voor den zgn. pokpriester der Ewe-negers pantang, zooals wij in § 150 zagen. En waar men in Poetjang niets ziet in het kammen van het haar bij den pokzieke, is dit toch verboden, in geval daarbij olie wordt gebruikt (Koesnoen, 20). Zoo wordt aan het braden op zich zelf steeds magische beteekenis toegekend; het braden met olie echter wordt daarbij nog het meest gevreesd (zie §§ 98, 125).

§ 160. Onder de afweermiddelen, welke hunne magische kracht ontleenen aan hunne hardheid, scherpte, puntigheid, nemen verschillende steek- en snij-werktuigen en wapens eene voorname plaats in. Wij treffen gewoonlijk hierbij verschillende voorstellingsassociaties aan. Scherpte en puntigheid gaan steeds met harde hoedanigheid gepaard; alleen met harde, scherpe wapens en werktuigen is het voor den mensch mogelijk dieren en menschen te wonden en te dooden, groote boomen te vellen, ijzer en andere metalen te smeden, allerlei zaken te vervaardigen. De primitieve schrijft dit alles in de eerste plaats aan de hoedanigheden zijner werktuigen, voor hem tevens wapens, toe; aan eigen behendigheid, bekwaamheid of kracht denkt hij in de allerlaatste plaats, hij is er zich meestal niet van bewust. Wanneer de een met zijn werktuig, hetwelk geheel gelijk is aan dat van den ander, meer bereikt dan die ander, zoo zoekt hij de oorzaak daarvan niet in eigen voortreffelijkheid, maar in de sterkere magische kracht, die zijn werktuig bezit. Deze primitieve beschouwing heeft waarschijnlijk geleid tot het ontstaan van het eigendomsbegrip op werktuigen, zooals ik in mijn opstel in Ind. Gids 1905, I 367 v.v. heb trachten aan te toonen, waar ik echter verkeerdelijk sprak van den in het werktuig of wapen zich manifesteerenden geest; hiervan is in

den beginne en ook heel veel later geen sprake. Het mooiste voorbeeld van die primitieve gedachte is dat, hetwelk ik t. a. p. aan Helderman's opstel («De tijgers en het bijgeloof der Bataks» in Tijds. Bat. Gen. dl. 34) ontleende: de Bataks hechten n.l. zeer veel waarde aan een kogel, waarmede reeds vele dieren, vooral tijgers, gedood werden; zoo'n kogel heet n a t o e w a en heeft honderdmaal de waarde van een gewonen kogel. Duidelijk blijkt hieruit, dat de met dien kogel behaalde resultaten niet aan den jager, maar aan dat projectiel worden toegeschreven. De animistische Batak drukt dit uit door te zeggen: een kogel die reeds eenmaal het bloed van een tijger gedronken heeft, wil wederom tijgerbloed drinken. Het is echter zeer de vraag, of daaruit het animistische karakter van dit geloof mag worden afgeleid; in elk geval zou dit niet het oorspronkelijke zijn.

§ 161. Steenen en schelpen vormden het eerste materiaal voor werktuigen (wapens), dan komt het ijzer, de magische stof bij uitnemendheid, welks magische hoedanigheid door ideeën-associatie mede aan andere metalen werd toegekend. De magische eigenschappen van den steen zijn ons reeds door vele voorbeelden bekend; men zie §§ 96, 126, 133 en de verder onder dat woord in het register opgegeven paragraphen; daarop behoeft niet verder teruggekomen te worden.

Wat schelpen betreft, deze worden door primitieve volken veelvuldiger tot vervaardiging van werktuigen gebruikt, dan men oppervlakkig denken zou; bij vele van hen zou men met meer recht van een «schelpentijdperk» kunnen spreken dan van een «steentijdperk»; verg. hierover Von den Steinen, 9e hoofdstuk. Vele schelpen trekken bovendien de aandacht door hare grillige vormen, scherpe punten en uitsteeksels, mooie bonte kleuren; fijngestampt geven zij het kalkpoeder, dat o. a. bij de sirih-pruim gebruikt wordt. Bekend is het, dat de k a u r i-schelpen de functie van geld vervullen, en in § 149 zagen wij, dat dit schelpengeld tot magische doeleinden wordt gebezigd. Schelpen ontmoetten wij boven ook bij regenmagie in New-Mecklenburg (§ 148), bij overdracht van zonden in Columbië (§ 107), terwijl zij niet mogen ontbreken bij de «medicijn-steentjes», die in den zak van den indiaanschen medicijnman steeds te vinden zijn; afbeeldingen van verschillende soorten uit Leeck-lake geeft Bartels, 183.

Jacobsen vond op Klein-Kei van eigenaardig snijwerk voor-

ziene palen met dwarshoutjes, waaraan een groot aantal slakkehuisjes waren bevestigd; deze palen worden bij de ingangspoort op den dorpsmuur geplaatst en dienen tot wering van epidemieën: Bartels 252. De Japanners hangen als amulet tegen epidemieën het huidskelet eener krab aan den ingang van het huis, terwijl speciaal tegen pokken een awabi-schelp (Haliotis-soort, de zgn. zee-ooren, zeer eigenaardig gevormde schelpen; zie hierover Enc. v. N. I. I, 542, 1e kolom) aan den deurpost wordt bevestigd. Daarbij wordt een reepje papier geplakt, waarop de woorden: «dit is het huis van X», om den ziektegeest te doen weten wie daar woont (Ten Kate in Anthropos VII, 402, 403; verg. § 129). Awabi-schelpen worden ook bij vischvijvers opgehangen om wezels daarvan te weren (l.l. 393).

Gebruik van schaal- en schelpdieren en schelpen bij pokken is dus begrijpelijk. In Soerakarta geeft men den patient fijngestampte huisjesslakken als medicijn (§ 9); het vocht van bepaalde slaksoorten wordt in Atjèh en op Java den patient in de oogen gedruppeld om blindheid te voorkomen (pokopstel, 70, 80), terwijl de reconvalescent in Demak o.a. kepiting (krabben) te eten krijgt, om zijn gebeente krachtig te maken (§ 5). Bij Koesnoen ten slotte vinden wij vermeld, dat kleine aan een snoer geregen schelpjes als amulet tegen pokken worden gedragen om arm en hals (Magelang, nº. 29), en men in Kĕndal kleine rivierkrabbetjes (joejoe) brandt in het huis van den pokzieke (nº. 42).

§ 162. De grootste magische kracht wordt overal echter aan metalen, daaronder vooral het ijzer, toegekend. Vele omstandigheden werken hiertoe dan ook mee. Vooreerst is het vinden van metalen niet gemakkelijk; zij zitten in steen verborgen, kunnen niet anders dan door groote vuurhitte daaruit verwijderd worden. Verder paart het metaal aan hardheid groote smeedbaarheid; van de superioriteit van ijzeren wapens en werktuigen boven die uit steen en van schelpen, graten of beenderen vervaardigd, is de primitieve zich wel bewust: men leze de geestige beschrijving der «Steinbeilpantomime» der Bakaïri bij Von den Steinen, 74, er eens op na! De smid is dan ook bij alle primitieven de magiër bij uitnemendheid, de smidse eene soort tempel; zie hierover de literatuur, opgegeven in mijn opstel over het primitief begrip van eigendomsrecht, Ind. Gids-1905, I 368.

Het zijn vooral de ijzeren wapens die met magische kracht begiftigd worden gedacht; na het bovenstaande behoeft dit niet nader uitgelegd. Wij zagen in § 44 het gebruik van wapens bij regenmagie; op Boeroe worden lansen met de punt naar boven geplaatst bij het «zondebokoffer" (§ 77): eene lanspunt wordt bij het mela der Kajans gebruikt (§ 90[a]), lansen bij huwelijken van andere Dajakstammen (§ 91). In Banjoemas en Zuid-Bantěn doet men de omgangen om het huis met een mes in de hand (§§ 6 en 13); met een mes wapent men zich in Annam tegen epidemieën § 26), een mes legt men in Magelang onder den bultzak van het pasgeboren kind (§ 64); op Nias, meldde ik in mijn pokopstel, 75, zwaait men met pieken en messen in de lucht om ziekten te verdrijven. In § 155 zagen wij, dat men bij epidemieën in den boedhistischen tempel van het dorp Un Loi in Annam o.a. twee groote sabels plaatst ter afwering van den epidemie-geest. Zwangere vrouwen dragen op Java en elders in onzen Indischen Archipel een mes of stuk ijzer bij zich (Kleiweg de Zwaan 51). Het gebruik van messen en andere wapens wordt zoowel tegen ziekten als tegen ander soort kwaad bij verschillende gelegenheden zoowat overal aangetroffen; vele mooie voorbeelden geeft Santer, 39—57. Hoewel daaraan thans veelal eene animistische bedoeling wordt vastgeknoopt, (nl. bedreiging van demonen enz.), blijkt uit de meeste de prae-animistische beteekenis nog volkomen duidelijk, zoo bv. bij het dreigend in de lucht zwaaien van bebloede bijlen tegen hagel, het bevestigen van twee messen voor het raam bij onweer, enz. (Santer 40). Ook de Javaan gebruikt zijn kris tot regenafweer; zie J. Kreemer in zijn opstel «Regenafweerders,» blz. 323 v. De regenmagie staat in het nauwste verband met het magisch systeem der primitieven, regen en warmte gaan hand aan hand (verg. §§ 35—37), waar iets bij regenmagie aanwending vindt, kan dáaruit alléén reeds tot de magische natuur ervan worden geconcludeerd. Men vergelijke de vele voorbeelden van regenmagie, die wij in deze verhandeling ontmoet hebben (zie register).

IJzer komt niet uitsluitend in den vorm van eenig wapen bij magische handelingen voor; dikwijls is een stuk ruw ijzer voor het doel voldoende; zie bv. § 91 bij huwelijken; § 61: den ijzeren ketting om de kerk; ook naalden worden, zooals wij zagen, voor verschillende magische doeleinden gebruikt: zie §§ 91, 97, 146, 151; voor het gebruik van spijkers in de volks-

geneeskunde zie men Hovorka-Kronfeld, I. s. v. Nagel (clavus); verg. ook §§ 60 en 131. Voor onzen Archipel leze men t. a. v. de magische beteekenis van ijzer en ander metaal: Wilken, s. v. muntstukje, smidse, wapens, ijzer; Kleiweg de Zwaan, 25, 47, 49, 51, 143, 296, 297, 366, en vooral 319 v.; het valt niet moeilijk, achter de animistische beschouwingen, daarbij den prae-animistischen ondergrond te ontdekken. Ik kan niet nalaten, uit het werk van laatstgenoemde (297) eene typisch magische divinatie uit Taloek mede te deelen, strekkende om achter de oorzaak eener ziekte te komen. Daartoe neemt de doekoen een mes en verbindt dat kruiselings met het ijzer van eene inlandsche bijl, baliong. Dit kruis, haisi madjo lelo gaib genaamd, wordt horizontaal boven eene halve kokosschaal gehouden, waarin eenige stukjes houtskoolvuur gloeien waarop wat benzoëhars is gestrooid; daarbij spreekt de doekoen eene tooverformule uit. Na dit kruis horizontaal boven het hoofd van den patient gehouden te hebben, doet de doekoen het, wederom boven het vuur, op de tegen elkaar gedrukte rechter wijsvingers van zich en den patient steunen, en wel in vertikalen stand; waarop hij verschillende vragen doet. Indien het kruis begint te draaien, wordt de vraag als bevestigend beantwoord beschouwd. Voor de beteekenis der hierbij aangewende magie vergelijke men §§ 38—41, 144—147, 154 en 157.

Voor den pokzieke bij de Galelareezen is ijzer verboden; bekend is het, dat magische zaken voor zieken dikwijls te sterk-magisch worden geacht; voorbeelden daarvan troffen wij boven meermalen aan. De Galelareezen geven voor deze pantang thans eene bijzondere reden op, waaraan de oorspronkelijke beteekenis evenwel nog duidelijk te proeven is. De hevigste vorm van pokken wordt nl. door de maleisch-galelareesche uitdrukking o papan bĕsi = «de ijzeren plank» aangeduid; door ijzer aan te raken zou men zich dien zwaren vorm der ziekte op den hals halen; daarom ook gaat men in epidemie-tijd niet met een geweer op jacht (Van Baarda, 65—66.) Daar, voorzoover ik weet, deze benaming bij de Maleiers zelf, nergens wordt aangetroffen, zou het wel de moeite loonen, eens ter plaatse na te gaan, hoe de Galelareezen hieraan gekomen zijn; noch papan, noch besi vormt een galelareesch woord, zij komen althans in Van Baarda's «Woordenlijst» niet voor (verg. nog § 126 over Togawa besi aldaar.) In elk geval houd ik

het ervoor, dat de ijzer-pantang niet het g e v o l g is van die vreemdsoortige benaming, eerder nog de oorzaak; de vrees om een geweer te gebruiken in epidemie-tijd zal m. i. in verband gebracht dienen te worden met de geboden inachtneming van stilte gedurende zoo'n tijd (verg. 117); waarom zou anders speciaal het geweer genoemd worden? er zijn toch vele andere ijzeren zaken, ook andere van ijzer of staal vervaardigde jachtwapens. Het kan verder nog zijn, dat de jacht op zichzelf in epidemietijd, althans oorspronkelijk, pantang is, en zulks in verband met het veel voorkomend verbod om dieren te dooden in zulk een tijd (zie § 105).

§ 163. Wij zagen, dat andere metalen zich mede in het bezit van magische hoedanigheden mogen verheugen; daarbij komen goud en zilver, veelal in den vorm van muntstukjes, allereerst in aanmerking. In Bagĕlen wordt o. a. een stukje goud in drink- en badwater van den pokpatient gedompeld (§ 7); hetzelfde meldt Koesnoen, nº 9, van Wânâsâbâ. In nº 73 van de interessante artikelenreeks, waarin Augusta de Wit onder den algemeenen titel «Natuur en menschen in Indië» hare reisindrukken weergeeft (Nieuwe Rott. Crt. van 22 Oct. 1913), geeft zij de volgende, aan eene mondelinge mededeeling van zendeling Van Hasselt ontleende beschrijving van de wijze, waarop de Papoea der Geelvinkbaai een slavenafstammeling tot den vrijen stand verheft bij wege van kind-aanneming: «Dat gebeurt met een curieuze ceremonie, die zweemt naar het ritueel van den Christelijken doop: uit een schaal, waarin een of ander gouden voorwerp ligt, wordt «goudwater» over het slavenkind gesprenkeld, terwijl het een nieuwen naam krijgt. Zoo wordt de smet van zijn lage afkomst van hem afgewasschen en hij opgenomen in de nieuwe familie-gemeenschap. Niemand durft hem later slaafsche geboorte verwijten: hij is de erfgenaam van den «adel» zijner pleegouders.» (Verg. §§ 46 en 110; gemakkelijk is hierin een herboringsritus te herkennen, verg. §§ 177 en 208). Gouden en zilveren muntstukjes en sieraden doet men onder de k o e r o e n g a n, waaronder het kind, dat het eerst den grond betreedt, op Java geplaatst wordt (§ 88); de Toradja's begieten zich prophylaktisch met water, waarin, behalve allerlei kruiden, een geldstukje is gedaan (§ 46), terwijl op de Aroe-eilanden gongs, goud en zilver worden «geofferd» ter bezwering eener pokepidemie (§ 76.) Boven zagen wij mede, dat in Macedonië bloemen

met bladgoud versierd bij den pokzieke worden geplaatst (§ 19); muntstukjes ontmoeten wij verder bij huwelijken van dajaksche stammen (zoo ook gongs) in § 91, bij de kpoli-wijding der Eweërs in § 125, als «doodenmuntje» in § 97, als eene soort drempel-bezwering in § 138, onder de «offerzaken» in §§ 69, 73, 75, 76; terwijl wij de eigenaardige associatie goud-warmte-faeces bij de oude Mexicanen in § 36 leerden kennen. Naar aanleiding van dit laatste deel ik uit het Zwitsersch volksgeloof het volgende nog mede, zonder evenwel tusschen het een en het ander een direct verband te zoeken: Te Einsiedeln nl. bestaat het geloof, dat wanneer een landsalamander in een pot of glas met vochtige aarde — waarin kopervijlsel — gedaan wordt, dit koper door de excreta van het dier in goud verandert; zie Sloet, 355. De salamanders zijn, evenals hagedissen (zie Wilken s. v.) en kikvorschen (zie beneden § 166) veroorzakers van lentewarmte, warmte, regen; het volksgeloof zegt, dat zij in vuur kunnen leven (Sloet, 354); hunne magische beteekenis is hiermede verklaard. De bijzondere magische eigenschap hunner faeces is daarvan een natuurlijk gevolg.

Het algemeen gebruik, om bij bruiloften en andere feestelijke gelegenheden geld te strooien moet m. i. dan ook niet aan vrijgevigheid worden toegeschreven; evenmin het offeren van een penningske na begrafenissen. Van het geldstrooien bij bruiloften in Peking wordt uitdrukkelijk door Grube verklaard, dat het geschiedt «om de boozen geesten te verjagen», oorspronkelijk dus om het kwaad in het algemeen te paralyseeren (geciteerd bij Samter, 27.) Ook het «koopen» van den vrijen doortocht bij het «schutten» eener bruiloftsstoet enz., en de neutraliseering van het door vreemdenbezoek dreigend kwaad door betaling eener boete (zie §§ 55, 58) is in dit verband te beschouwen. Zelfs ben ik geneigd aan te nemen, dat de boete in het algemeen, alsmede de «bruidschat» oorspronkelijk geen andere dan eene magische beteekenis hebben gehad.

In elk geval moeten wij er ons wèl voor wachten, om onze moderne begrippen aan deze en andere primitieve gebruiken ten grondslag te leggen. Bij het bezigen der woorden «boete», «bruidskoop», «bruidsprijs» stellen wij ons dadelijk de begrippen voor den geest, die deze woorden thàns hebben uit te drukken. Als wij echter letten op den aard der zaken, waarin meestal de boete en de bruidschat moeten worden opgebracht; aarde-

werk, lijnwaad, gongs, goud, zilver, wapens, schelpen, olifantstanden e.d., altemaal dingen van onverdacht magisch karakter, dan is het duidelijk, dat men oorspronkelijk bij de betaling daarvan niet de bedoeling heeft gehad, het vermogen van den een te vergrooten ten koste van dat van den ander, tenzij men «vermogen» ook in de alleroorspronkelijkste beteekenis verstaat: macht, magisch vermogen derhalve. Boete- en bruidschat-betaling heeft m.i. de bedoeling, de door taboe-verbreking ontketende magie en het daarmede gepaard gaand gevaar te bezweren. Alleen op deze wijze is het verklaarbaar, hoe men ooit ertoe gekomen kan zijn, bloedschuld door boete-betaling te doen delgen, evenzoo de met doodslag oorspronkelijk gelijkgestelde schaking. Daaruit verklaart zich dan de schijnbare tegenstrijdigheid, dat bij vele stammen, waar de «bruidkoop» wordt aangetroffen, de vrouw zich niettemin in eene vrij hooge maatschappelijke positie verheugt, in geen geval als «koopwaar» wordt beschouwd. De magische beteekenis van den bruidschat komt duidelijk voor den dag daar, waar gesnelde koppen òf uitsluitend, òf hoofdzakelijk bestanddeel daarvan vormen.

Dat men speciaal op magische voorwerpen veel prijs gaat stellen, deze in de waardeering der primitieven hoog staan aangeschreven en derhalve een belangrijk deel van het «vermogen» (thans min of meer in de moderne beteekenis van dat woord) gaan vormen, ligt voor de hand. Maar hoewel daardoor langzamerhand de magische beteekenis van «vermogen» en van de zaken, waaruit dit bestaat, overgaat in de meer economische van den tegenwoordigen tijd, mogen wij, waar wij met min of meer primitieven te maken hebben, die magische beteekenis toch nooit geheel uit het oog verliezen, op straffe van misverstaan van den primitieven geest.

Evenmin behoeven wij er ons over te verwonderen, dat vele dier «magische» zaken de functie van geld hebben verkregen; ja zelfs durf ik beweren, hoe paradoxaal het ook moge klinken, dat de metalen hunne huidige functie als ruilmiddel in eerste instantie te danken hebben aan de daaraan gehechte magische beteekenis!

Het is ondoenlijk, in het kort een en ander overtuigend aan te toonen; met het bovenstaande bedoel ik dan ook niets anders dan enkele voorloopige opmerkingen te maken omtrent den oergrond van eenige in het sociale leven zich voordoende

verschijnselen, voor welker nadere uitwerking ik later gelegenheid hoop te vinden.

Nog enkele opmerkingen slechts over het verschijnsel, dat men speciaal muntjes tot magische doeleinden bezigt. In de intrinsieke waarde ervan is de reden, zooals wel geen betoog zal behoeven, niet te zoeken. Deze is echter wèl te vinden in den stempel, op het metaal gedrukt. Die stempel is de tjap van den machtige, den heerschende, den rijke (verg. de etymologische verwantschap tusschen rijk en rex, regere. Daar macht steeds magisch gedacht wordt, koning synoniem is aan magiër in het denken van den primitieve, zoo geeft diens stempel aan het stukje metaal, waarop hij gedrukt is, magische kracht. Men vergelijke hiermede den eerbied, aan rijks- of vorsten-stempels in het algemeen betoond, en vergelijke hetgeen in § 127 over de letters S. I. is opgemerkt, en hetgeen verder in het algemeen op te merken valt over met qoerân- en andere spreuken of met kabalistische teekens voorziene stukjes papier e. d. Een survival van de aan muntstukjes toegekende magische beteekenis vinden wij o. a. in het gebruik om cadeautjes, die gevaar voor verbreking van vriendschap opleveren (scherpe, puntige, snijdende voorwerpen), met een cent of ander klein muntstukje te reciproceeren ter bezwering van dat gevaar. En wanneer men in Britsch-Indië, zooals wij in § 67 zagen, de met potten water op hun hoofd dansende lieden een geldstukje geeft, zoo geschiedt dit m. i. dan ook niet bij wege van belooning, maar met een magische, n.l. ziekte-afwerend, doel; het begieten der voeten daarbij maakt deze veronderstelling des te waarschijnlijker. Zoo ligt aan het geven van aalmoezen oorspronkelijk — en thans, zelfs bij «cultuurvolken», nòg — meer het motief ten grondslag, om de «besmetting» van de ziekte of gebrekkigheid, of van de armoede des bedelaars van zich af te wenden, dan dat, om barmhartigheid te betrachten, hoe droevig het ook moge klinken. Het «penningske der arme weduwe» verliest hierdoor wel veel van zijne aandoenlijkheid. Voorbeelden voor magische aanwending van muntstukjes zie men nog bij Wilken s. v., bij Kleiweg de Zwaan, 200 v., 322.

De verschillende lichaamsversierselen, als arm- en halsbanden, oorringen, neus- en lip-pennen en ook penis-pennetjes, -ringen, -steentjes, zijn oorspronkelijk als amuletten te beschouwen; meestal zijn die versierselen van metaal, maar grashalmen,

verschillende soorten van bladeren, beenderen, veeren, schelpen komen mede vaak voor. Wij vinden deze beteekenis dikwijls nog uitdrukkelijk daaraan toegekend; zie o. a. Hovorka-Kronfeld, I s. v. Nase. Dit staat in nauw verband met het maken van openingen in het lichaam ter versterking van eigen magische kracht: zie Preusz in Globus 87, blz. 416. Bekend is het bijgeloof bij ons (schippers en boeren), dat het doorbooren der ooren noodig is ter versterking der oogen. Deze en andere lichaamsmutilaties verschijnen hiermede in een geheel ander licht; de theorie van het pars-pro-toto-offer lijkt mij niet meer houdbaar.

§ 164. Het summum van magische kracht is onkwetsbaarheid; bekend is het, dat het geloof aan de mogelijkheid hiervan in onzen Archipel en elders onwankelbaar is. Dat men zich deze eigenschap tracht te verwerven door m e t a l e n, zal wel niemands verbazing opwekken. Zeer ver zijn de Atjèhers, dit strijdbaar volkje, in de «wetenschap der onkwetsbaarheid», de è l e u m è ë k e u b a j, gevorderd. Daaraan knoopt zich de «wetenschap van het ijzer» vast, nauw verband houdende met hunne mystieke wereldbeschouwing, welke alleen volkomen te begrijpen is, indien men zich rekenschap geeft van de wijze, waarop het associatieve denken van den zich langzamerhand ontwikkelenden primitieven geest tot classificeeren wordt geleid: zie de in § 143 reeds genoemde, mooie en leerzame verhandeling van Durkheim en Mauss.

Een uitvloeisel van deze «wetenschap» nu, is bij de Atjèhers o. a. het onkwetsbaar maken door eene kwikkuur, waaraan de liefhebber onder leiding van een kundigen g o e r è ë en met inachtneming van allerlei magische pantangs zich onderwerpen kan. Het getal z e v e n speelt hierbij eene rol; onthouding van coïtus (§ 42), van verschillende plantendeelen als bloesemknop van de pisang, kèlor-bladeren enz. (zie de s. v. aangegeven plaatsen in achterstaand register), is gedurende deze kuur vereischt. Deze moet voorafgegaan worden door eene zevendaagsche boetedoening in godsdienstige afzondering (verg. register s. v. isoleering), waarbij den patient streng vasten is opgelegd, hetwelk hij slechts b i j z o n s o n d e r g a n g mag verbreken door het nuttigen van enkel rijst. Uit alles blijkt, dat de patient hoogst taboe is en zich voor deze belangrijke magische kuur op verschillende magische, ons thans wèl bekende wijzen moet voorbereiden. De kuur zelf bestaat in de inwrijving van kwik,

tot eene hoeveelheid van verscheidene kati's, op en dóór de huid in het lichaam, zooals men zich voorstelt. Dat daarbij woordmagie, in onkwetsbaarheidsgebeden zich uitend, niet ontbreekt, is bijna van zelfsprekend. Tusschen goerèë en leerling ontstaat daarna eene zeer strenge taboe, die den laatste verbiedt, zijn meester gedurende 1 à 3 jaren te zien; verbreking hiervan kan zelfs den dood ten gevolge hebben.

Eenvoudiger middel tot onkwetsbaarmaking bestaat in het dragen van magische ijzeren voorwerpen, peugawè genaamd, die zich als insecten, rupsen, hagedissen (verg. §§ 35—37) vertoonen, maar inderdaad uit eene zeer harde soort van ijzer bestaan. Onder die peugawè's behoort ook de ransé boej of varkensketting, een haak van ijzerdraad in den neus van speciale varkens, ontstaan door een aardworm, die, door het varken ingeslikt, zich aldus in zijn neus metamorpheert. Een dergelijk geloof vindt men bij de Minangkabauers; bij hen zijn het de rantai koendiëq, ringen die enkele wilde zwijnen om den hoektand zouden dragen, welke den bezitter onkwetsbaar maken: Van Hasselt, 84.

Ook een kokosnoot met één oog (verg. § 64; Koesnoen 17) maakt onkwetsbaar, alsmede een stuk rotan (verg. §§ 153, 157), waarvan enkele geledingen in omgekeerde richting loopen, awé t^h^oengt^h^ang (verg. het njoengsang bij pokpatienten, hetwelk m. i. op ander beginsel berust dan het soengsang hierbij; zie § 140). Kogels, welker lood zich in ijzer heeft omgezet, peungeuliëh, zijn ten slotte ook onkwetsbaarmakend, maar alleen als men daarmede ten strijde trekt; bij andere gelegenheden werkt de magie hiervan in verkeerde richting, heeft de kogel n.l. tegenspoed ten gevolge. In verband met de ijzer-vereering staat nog het geloof aan de onkwetsbaarmakende kracht van eene soort ringworm, koerab beuthöë of ijzer-koerab genaamd, vooral indien die zich als een gordel om het lichaam vormt. Zie voor deze en andere zeer interessante data, welke het geloof in de magische kracht vooral van het ijzer zoo uitnemend typeeren, Snouck Hurgronje's Atjèhers, II 35—40.

§ 165. De associatie-mechaniek van den primitieven geest laat verschillende gedachten-verbindingen toe, die elkaar dikwijls op vreemdsoortige wijze kruisen en niet altijd met zekerheid zijn aan te wijzen. Bij pokken zien wij het nog al eens, dat de daarbij

gebruikte zaken min of meer aan pokpuistjes doen denken. Of deze omstandigheid op zich zelve voldoende is tot zulk gebruik, valt te betwijfelen; gewoonlijk is het associatief verband ingewikkelder. Zoo zal b.v. de roode, geel bespikkelde schaal der kĕpiting wel mede om hare teekening den pokpatient in Dĕmak te eten worden gegeven, vooral omdat dit gepaard gaat met het nuttigen van bonte, bruin gevlekte gaboes-blaren (§ 5); toch zal men dit niet anders dan als bijkomende reden mogen beschouwen, daar, zooals wij in § 161 zagen, aan de harde schaal in de eerste plaats dient te worden gedacht. Waar de Ewe-neger zijn zgn. pokkenbeeldje een hoen offert, zooals het thans heet — zie hierover §§ 125 v. — komt het in de eerste plaats op het hoen-slachten aan, en eerst als iets bijkomends komt het vereischte, dat het een bont hoen moet zijn, zooals men door den bonten doek, die om het pannetje wordt geworpen, de pokken als het ware symboliseert. Een bonte stok is het embleem van den pokgeest der Joroeba's, vliegen en muskieten zijn zijne boden (§ 17); men zou allicht meenen, dat die vliegen en muskieten mede in verband stonden met de voorstelling van iets gespikkelds; toch zou ik ze liever in verband willen brengen met de in § 36 uiteengezette gedachte.

Intusschen is associatie, direct door gelijksoortig aanzien in het leven geroepen, lang niet zeldzaam, al komt er gewoonlijk eene andere gedachte bij, die zich tegelijkertijd doet gelden. Zoo zagen wij den panter in verband gebracht met pokken (§ 24), zoowel om de vlekken als waarschijnlijk ook om andere aan dit dier gehechte beteekenis in het volksgeloof. In Annam eten de pokzieken kreeften en krabben om de roode vlekken te doen verdwijnen; knoedels mogen zij echter niet hebben en in het stadium van afschilfering evenmin schubbendragende visschen (Hovorka-Kronfeld, II 750.) Daarentegen moet men onder het bed van den patient een verschen schubloozen visch, cá tré genaamd, neerleggen, daar deze het pokgif tot zich trekt, zooals het heet: Bartels, 242. Dezelfde idee vinden wij terug in Pruissen, waar men gelooft dat de pokken geen litteekens zullen achterlaten, indien men er slechts voor zorgt, dat gedurende de ziekte het brooddeeg bij het opnemen mooi glad gestreken is (Hovorka-Kronfeld, II 746.)

Bij den pokpatient hangt de Atjèher keumeung en ontloken witte bloemen (uit vrees voor zwarte pokken?) om het uit-

komen der pokken te bevorderen; wat de bloemen betreft kan ik niet anders dan eene sympathetische beteekenis in het gebruik zien, anders is het echter met de keumeung gesteld; de magische beteekenis dáárvan hebben wij reeds in § 95 leeren kennen. Zie verder over dit onderwerp Veth's opstel over de leer der signatuur.

§ 166. Waar sprake is van het eten van kikvorschen door den pokpatient, is men mede licht geneigd, aan de bonte gespikkelde huid van deze dieren te denken, dus aan sympathetische magie. Zoo geeft men den patient in Dĕmak kikvorschengebraad om het uitkomen der pokken te bevorderen (§ 5); in Tĕmanggoeng wordt door den pokzieke het vleesch van een groenen kikvorsch genuttigd (Koesnoen, n° 39.) Eene aardige parallel vormt het volgend recept tegen «pestbuilen» van Michael Döring (1656), door dr. A. Rittmann, blz. 5, geciteerd «Sie nehmen eine gespiesste ausgedörrte Kröte, legen sie über Nacht aufs wenigste sechs Stunden lang in Wein oder Essig, aufdass sie aufquelle und binden sie auf das Apostem oder Drüse; wird das Gift gewiss an sich ziehen.» Hier heeft men wellicht aan de wratten van de pad te denken.

Intusschen heeft ook bij kikvorsch of pad het uiterlijk niet in de eerste plaats aanleiding gegeven tot het bezigen dezer dieren als medicijn bij pokken; want zij worden, vooral in Europa, mede tegen allerlei andere ziekten aangewend, terwijl ook overigens aan die dieren heel wat wonderkrachten door het volksgeloof worden toegekend. De Minangkabauers bv. gebruiken de excreta van den groenen kikvorsch om eene zekere soort huiduitslag bij iemand op te wekken; hetzelfde dier doet mede dienst ter genezing van dien uitslag (Kleiweg de Zwaan, 286); ook tot andere «tooverij» wordt het dier aldaar gebruikt, o. c. 281. Een en ander wijst op de magische beteekenis van den kikvorsch en de pad, onafhankelijk van hun uiterlijk. Het zijn nl. regendieren, zie §§ 35 en 89, en als zoodanig brengen zij groeikracht, zoowel voor planten als voor dieren; zij doen de planten ontluiken, brengen den mensch op krachten. Te Vardegötzen in Hannover (bij Kadenberge) houden op den eersten pinksterdag vermomden en onvermomden een phallischen optocht; één onder hen moet de loofvorsch voorstellen, hij is van top tot teen met bladertakken bedekt en draagt een grooten phallus; zie Sloet 339. Wij hebben hier met een van die voorjaars-

maskerades te doen, die ten doel hebben, de groeikracht in de natuur te bevorderen; men leze over de beteekenis van dergelijke carnavals Preusz in Globus 86, blz. 357. De «openende» kracht van den kikvorsch blijkt nog uit dit aftelrijmpje, bij Sloet, 345, te vinden:

Ik wandelde laatst door 't plantsoen,
Een kikvorsch sprong mij op den schoen,
De schoen ging los,
Weg was de kikvorsch.

Raakt men met een z.g.n. «paddensteen», dien de padden in den kop soms moeten hebben volgens het volksgeloof, eene vrouw aan, zoo gaat alles, wat zij toegeregen, toegebonden of toegeknoopt aan heeft, van zelf los: o. c. 352. Onder dien paddensteen, waaraan wonderkrachten worden toegeschreven — zie Shakespeare's As you like it, II, 1 — heeft men niets anders te verstaan dan een klein rond botje, dat van het in een mierennest begraven dier is overgebleven, lezen wij t. a. p. Kikvorschen pleegt men mede in een mierennest te begraven, om met de schoongevreten botjes liefdemagie uit te oefenen; men kan een meisje daarmede n.l. naar willekeur naar zich toe lokken of van zich afstooten: Sloet, 338. De magische beteekenis van mieren zullen wij in het volgend hoofdstuk nog nader ontmoeten.

Na het bovenstaande kunnen wij de incarnatie der magische begrippen s k i k i t en g a s i t in een boomkikvorsch (op Boeroe) geheel begrijpen; dat wij in die twee begrippen «booze geesten» hebben te zien, wil er bij mij niet in (zie Wilken, I 62). Zoo hebben wij in het afslaan van den kop van een kikvorsch bij de eedsaflegging der Bataks (elders van eene kip enz.) m.i. ook geene symbolische handeling te zien (zie Wilken, II 497), althans oorspronkelijk, maar eene zuiver magische, direct werkende in den geest van § 89.

Bij de Podluzaken, een Slavenstam uit Mähren, wordt eene bruiloftspartij besloten door het «Hahnköpfen». «Ein stattlicher Hahn wird in einem Topfe (verg. §§ 96—96[b]) so tief in die Erde gegraben, dasz nur der Hals heraussteht. Mit verbundenen Augen und einem hölzernen Säbel in der Hand wird ein Bursche in den Kreis geführt, und er führt, unter Freudengeschrei und Musikbegleitung, Kreuz- und Querhiebe, die nicht treffen, bis es ihm endlich gelingt, dem Tiere den Kopf abzuschlagen»: Nork, 188.

Over den kikvorsch wil ik nog even eene eigenaardige uitlating van de heilige Hildegard (± 1150) uit Hovorka-Kronfeld, I 162, overnemen: «Der Laubfrosch ist mehr warm als kalt» -- lezen wij — «und entsteht durch die Luft, welche bei den Bäumen Wachstum und Blüten bewirkt. Zur Zeit, wo die Bäume in ihrer Lebensfülle stehen und Blüten treiben, ist der Geist des Menschen auch am meisten den Einflüssen schlechter Geister ausgesetzt und treibt dann am liebsten mit dem Tiere wahnwitzige Dinge und Götzendienst. Um dieses zu verhindern, werfe man dasselbe in einen Springbrunnen, dann hat es keine Kraft mehr». Hovorka en Kronfeld noemen deze woorden niet zonder reden «dunkel»; de oorspronkelijke gedachte is er dan ook niet dadelijk uit te vinden, omdat oorzaak en gevolg in het magisch systeem hierbij de rollen hebben gewisseld. De oorspronkelijke gedachte zou aldus ongeveer moeten zijn uitgedrukt: de loofvorsch (boomkikvorsch) veroorzaakt warmte en regen en daardoor het bloeien en groeien der boomen; vandaar dat men in de lente vooral met deze dieren zooveel magie bedrijft, oorspronkelijk met het doel, de kikkermagie te versterken (zie b.v. de bovenbedoelde kikvorsch-maskerade).

Voor het overige zie men: Hovorka-Kronfeld s. v. Frosch en Kröte; Sloet, 337—354; Frazer, Magie s. v. frog en toad.

XV.

§ 167. In §§ 157 en 158 zagen wij, dat stankverwekking veelal gecombineerd wordt met afweermiddelen van anderen aard; dergelijke combinaties van verschillende gedachten troffen wij trouwens meermalen aan en zijn bij den associatief denkenden mensch dan ook niets vreemds. Ditzelfde nu is het geval, waar wij van de Mincopies der Andamannen het gebruik vermeld vinden (Bartels, 252), om bij epidemieën vóór elk huis palen te plaatsen, waarop strepen van zwart bijenwas worden gestreken, omdat — zooals het heet — de lucht daarvan den demonen onaangenaam zou zijn en hen dus verjaagt. Het is duidelijk, dat het hierbij niet in de eerste plaats om den stank te doen kan zijn; men zou heel wat onaangenamer luchtjes hebben kunnen bedenken. Het komt dus vooral op het was aan.

Witte was maakt, zooals Koesnoen (33) mededeelt, ook deel

uit van de amulet, welke men in Tĕmanggoeng bij pokepidemieën bij zich draagt. In Steiermark doet men tegen keelpijn o.a. eene gele wasrol (Wachsstock, rat de cave) om den hals, terwijl men holle kiezen stopt met was van eene «opstandingskaars», d.i. de drie-armige kaars welke den Zaterdag na Goeden Vrijdag bij het opstandingsfeest in processie rondgedragen is geworden, of van eene «Blasius-kaars», die op den Blasius-dag gediend heeft. De Slowaken laten geelzuchtigen uit een van bijenwas vervaardigden beker drinken (Hovorka-Kronfeld, II 10, 115, 838). Rats de cave worden of althans werden in Bretagne ook wel gebruikt om eene kerk te omspannen in de plaats van ijzeren kettingen, zooals de katholieken van den Libanon dit met aaneengeknoopte lapjes doen (Van Gennep; zie §§ 61 en 69).

Uit een en ander moge gebleken zijn, dat men aan het was eene magische beteekenis toekent; bij sympathetische magie door middel van poppetjes of hartjes wordt steeds was gebruikt tot het vormen dier voorwerpjes; votiefbeeldjes worden mede veelal van was gekneed.

In een der interessante artikelen, die Pionier (A. J. Gooszen) in de Nieuwe Rott. Crt. over «het exploreeren van Nieuw-Guinea» deed verschijnen, komt (zie het nummer van 5 September 1913) de volgende beschrijving voor van de wijze, waarop de Papoea-stammen der Beneden-Digoel het vel spannen over hunne trom, en deze vervolgens stemmen: «Een in water geweekt vierkant stuk leguanenvel wordt over een der openingen gelegd, waarvan de rand met een kleefpap van b l o e d en k a l k bestreken is. Vier jongens gaan dan aan hun tanden met hun volle lichaamsgewicht aan de punten van het vel hangen, tot dit volkomen strak zit en met rotanband kan worden vastgebonden. Den volgenden dag wordt die band weggenomen en de punten van het vel afgesneden, waarna de trom gestemd wordt. Op het midden van het vel zijn propjes b i j e n w a s geplaatst, en wordt door het verdeelen ervan over de oppervlakte het geluid beproefd. Is dit zwaar en vol, dan is de trom gestemd».

Wanneer wij bedenken, welk eene gewichtige plaats de trom in het volksgeloof van primitieve volken inneemt — geluidmagie! zie §§ 117—120 —, dan meen ik in het bloed en de kalk méér te mogen zien dan kleefstof alléén, en in het bijenwas eene diepere beteekenis te mogen zoeken dan die van eenvoudig

stem-middel. Verwonderen zou het mij niet, indien het mocht blijken, dat de Papoea's tot het stemmen der trom bijenwas bezigen met de bedoeling, om door middel dezer stof het gegons der bijen op dat instrument over te dragen. Uit den aard der zaak zal eerst later hieromtrent meer zekerheid verkregen kunnen worden.

Uit de overige boven gegeven voorbeelden is het duidelijk, dat laatstveronderstelde geluidsassociatie alléén niet geleid kan hebben tot het toekennen van magische kracht aan bijenwas. Ook andere eigenschappen moeten daartoe hebben geleid en dan denk ik in de eerste plaats aan die, waaraan ook de olie waarschijnlijk hare magische beteekenis voor een goed deel te danken heeft, de geschiktheid n.l. om eene vlam brandend te houden (verg. § 159). Hiermede is dan verklaard, waarom juist brandende (of niet brandende) kaarsen tot allerhande soort van magie worden gebezigd (zie voorbeelden in §§ 73 en 146; verder bij Wilken s. v. licht). Toch geloof ik, dat de magische kracht van het was nog eene andere oorzaak heeft, zij n.l. direct moet worden teruggebracht tot de bijzondere vereering, welke de bijen in verschillende streken van den aardbodem genieten, eene vereering welke deze nuttige diertjes te danken hebben aan de eigenschappen, die hun in het oog van den primitieve eene geheimzinnige beteekenis verleenen, welke op hunne producten, op het was en in nog sterkere mate op den honig, is overgebracht.

§ 168. De bijen kunnen inderdaad tot de meest vereerde dieren worden gerekend, haar honig tot de hoogst gewaardeerde voedingsmiddelen, en zulks van zeer oude tijden af en bij de meest verschillende volken der aarde. Wie gelezen heeft, van hoe groote beteekenis de honig is voor het primitieve volkje der Wedda's b.v., en voor vele andere evenzoo, zal zich over die groote vereering niet verwonderen. Bijenteelt moet men bij deze Wedda's en andere primitieven natuurlijk niet zoeken; het is slechts een inzamelen van honig en was, door wilde bijen vergaard in den top van hooge boomen of tegen de helling van steile rotsen; ook wel op meer genaakbare plaatsen natuurlijk, zooals in holten van boomen. De Centraal-Australiërs verkrijgen den honig op zéér eigenaardige wijze, niet van de bij, maar van de honigmier. Deze hoogst merkwaardige diertjes verzamelen den honig niet in raten of iets dergelijks, maar

gebruiken daartoe speciaal bestemde leden der mierenkolonie, die zij zóó voeden (hoe en waarmee, is niet met zekerheid te zeggen), dat hun achterlijf zich opzet tot eene groote blaas gevuld met honig, zeker wel een vijf-en-twintig keer zoo groot als de oorspronkelijke omvang van het diertje. Eene interessante beschrijving vindt men, met afbeelding van zoo'n honigmier, in Spencer en Gillen's «Across Australia», 122 v. De inboorlingen nu, zoeken die mieren in hare bijna niet te vinden holen op, en verzamelen den honig, door die diertjes in water te doopen en hunne lichaampjes zoolang te kneden, tot ze zich van den geheelen inhoud hebben ontlast.

Het behoeft nauwelijks gezegd, dat de honigmier onder de totemdieren behoort en daaraan ook de noodige ceremonieën gewijd worden: Zie van dezelfde auteurs «Native tribes», 186, 438. Behalve van de honigmier verkrijgen deze Australiërs ook van eene kleine bijensoort honig; van veel belang schijnt dit evenwel niet te zijn: Across Australia, 466.

De moeitevolle inzameling van was en honig in hooge boomen en langs steile rotswanden gaat steeds met inachtneming van verschillende doeltreffende maatregelen, maar ook van vele magische praktijken gepaard. De Wedda's zoeken door ceremonieele dansen den honig-oogst te beïnvloeden en kennen daartoe ook vele bezweringsliedjes: Zie de Seligmann's, The Veddas, 91—92, 252—254, 291—296, 344 en de overige s. v. «honey» opgegeven plaatsen. Van bezweringsliederen maken ook de Djakoen's van Malaka, de Maleiers van Midden-Sumatra en de Bataks gebruik bij de honig-inzameling. (Voor de Djakoen's zie men Skeat and Blagden, I 230).

De wijze, waarop de Maleier hierbij te werk gaat, wordt ons door Van Hasselt uitvoerig beschreven op blzz. 308—311 van zijn werk. Het spreekt haast van zelf, dat niet iedereen het kan; want afgezien van de daartoe benoodigde behendigheid en durf, dient men de vereischte magische kennis daarvoor te bezitten. Het juiste oogenblik moet daartoe worden bepaald: men beklimt dan, steeds 's avonds met eene fakkel gewapend den bijenboom en tracht daarmede zoowel als door bezweringsliedjes de bijen te verdrijven.

Veel hiermede overeenkomende gebruiken zijn ook bij de Karo-Bataks in zwang, zooals kan blijken uit een door J. H. Neumann ons in Mededeel. Zend. Gen. dl. 50, blz. 30—40,

medegedeeld verhaal. De inzamelaar wordt er pawang, het maleische woord voor magiër, genoemd; voor de bijen enz. gebruikt men verschillende omschrijvingen; de pawang neemt eene brandende liaan, meestal sirihstam, mede, en dreunt pantoens op, 'rdondang-dondang; als hoofddoek dient hem een smal bandje van rotan, om het hoofd geknoopt (verg. § 153), terwijl hij geen ijzeren mes bij zich mag hebben, maar een houten moet gebruiken. Natuurlijk, dat de bijenboom een «geestenboom» is, zooals ook bij de Maleiers: zie Skeat, Malay Magic 202—204.

Op Java bestaat eene ruwe bijencultuur, waaraan ook de noodige bijgeloovige gebruiken verbonden zijn; men zie het overzicht in Encycl. van Ned. Indië s. v. bij. Dat het bijenproduct ook in de Molukken hoog geschat wordt, kan blijken uit hetgeen Riedel (445) van Wetar mededeelt, dat men daar nl. iemand uit eene andere negari, dien men in het bosch ontmoet, pleegt te snellen; behalve dat daarvoor als reden wordt opgegeven, dat zoo iemand als honigroover wordt beschouwd, zou dit snellen verder zeer bevorderlijk zijn voor den honigvoorraad, daar de bijen daardoor in het bosch worden gelokt.

§ 169. Uit het bovenstaande kan bijken, welke magische beteekenis aan bij, was en honig wordt toegekend. Dit kan niet uitsluitend aan de moeitevolle verkrijging dezer producten worden toegeschreven; want ook waar die verkrijging met weinig moeite gepaard gaat, zooals bij de Australiërs en in Afrika, vinden wij aan honig en bijen gelijksoortige magische beschouwingen vastgeknoopt. Die magische beteekenis moet dus in den honig of de bij zelven gezocht worden. En dan denken wij dadelijk aan de magische kracht, die de Mexicanen en andere volken aan de vlinders toekennen (§§ 35, 36). Deze, zagen wij, is te verklaren uit de nauwe betrekking, die men tusschen die dieren en de warmte zoekt. Zooals de vlinder van bloem tot bloem fladdert, ziet men ook de bij van bloem tot bloem gaan in de lente, en aldus de warmte veroorzaken. Voor de tropen gaat deze verklaring slechts op in dezen zin, dat men bijen en wespen steeds in de zon en gedurende het volle daglicht haar werk ziet verrichten; zoodra de zon ter kimme neigt, gaan de bijen ook op stok. Maar er is nog meer, wat de toekenning van magische beteekenis aan de bij motiveert: de honig-productie op zich zelf in de eerste plaats! Daarbij komt verder nog één

voorname factor — en deze brengt ons weer tot den gedachtenkring der voorgaande §§ terug —; de bij is met een angel gewapend, die ten zeerste door iedereen wordt gevreesd, en terecht.

Dit wapen nu, de angel, is m.i. datgene, wat tot de magische vereering van de bij het meest nog geleid heeft. Zoo'n geducht verdedigingsmiddel moest aan het dier wel eene magische kracht doen toekennen. Wij zien dan ook, dat sommige volken niet uitsluitend de honig genieten, maar de bijen er dikwijls bij opeten; zie bv. Skeat and Blagden, I 132 v. Van de Wedda's zegt Nevill, geciteerd bij Seligmann: «It (sc. honey) is eaten fresh in large quantities, wax and all; combs with young bees in them being considered especially wholesome». De bijen zijn zelven dus magische dieren, verleenen als zoodanig kracht, weren het kwaad. In de animistische periode worden deze diertjes geheel als denkende wezens behandeld; aardige voorbeelden, ook uit ons land, vindt men bij Wilken, s.v. bij, en bij Sloet, 416 v.v. De maileditie der Nieuwe Rott. Crt. van 19 Januari 1912, blz. 454, nam het volgende berichtje uit de Zutphensche Courant over: «Voor eenigen tijd overleed een imker. Toen onlangs iemand bij de weduwe een bijenvolk wilde koopen, zag hij tot zijn niet geringe verbazing een rouwstrikje aan den korf. Op zijn vraag, waartoe dat diende, antwoordde 't vrouwtje: ««Wel, anders gaon ummes alle biejen dood»». De prae-animistische gedachte — waarbij men bedenke, dat de animist alle onheil in booze demonen omzet of althans aan hen toeschrijft — blijkt nog duidelijk uit het volgende door Sloet, blz. 416, medegedeeld Vlaamsch bijen-versje:

't Is een angenaeme beeste,
Die getrouw is aen den mensch,
Verdrieft van ons de helsche geeste,
As het gaet ten laesten end.

De magische beteekenis van de bij blijkt nog uit het geloof der Thonga (Baronga), dat de bijen kwaad spellen, als men ze tegenkomt: Junod, II 489, 315; hetzelfde geloof vindt men bij de Maleiers van Malaka: Skeat, Malay Magic, 535. De Thonga zeggen, dat eene soort musch, nhlalala genaamd, hun de plaats wijst, waar een bijenzwerm te vinden is (Junod, II 319 v.); ook de Masai, die ten oosten der Victoria Nyanza wonen, hebben hun honigkoekoek, die de bijenplaatsen aanwijst (Merker,

102): bij en vogel behooren in het magisch systeem der primitieven bij elkaar.

§ 170. Dat de magische kracht der bij vooral is af te leiden uit het haar door de natuur geschonken verweermiddel, kan nog blijken uit het analogon, hetwelk wij vinden in de aan mieren en haar beet toegekende afwerende en genezende, versterkende kracht. Het is bekend, dat men mieren aanwendt tegen jicht, rheumatisme, enz.; zie Hovorko-Kronfeld, I s. v. Ameise. De Minangkabauers wrijven zwarte en witte (roode?) mieren, vermengd met zwarte peper en sipades (Zingiber officicinale), op het voorhoofd tegen hoofdpijn (Kleiweg de Zwaan, 365). Men laat zich zelfs door mieren bijten, om zich tegen vreemdelingen-besmetting (verg. §§ 56, 57) te beschermen. Toen Crevaux bij de Zuid-Amerikaansche Apalai-indianen kwam, kwamen alle dorpsbewoners met palmbladeren vol venijnige groote mieren aanloopen, en verzochten hem, deze diertjes op hun lichaam te plaatsen, teneinde zich op verschillende plekken erdoor te doen bijten, totdat zij er uitzagen als waren zij met brandnetels geslagen (Frazer, Taboo 105.) De bedoeling is duidelijk: men wilde zich hierdoor tegen den kwaden invloed van den vreemdeling immuniseeren. De magische kracht, aan stekende, bijtende dieren toegekend, wil men zich eigen maken door hun beet; men immuniseert zich daardoor tegen alle soort van kwaad. Het is om dezelfde reden, en niet om zich tegen pijn te harden of iets dergelijks, dat bij vele Zuid-Amerikaansche Indianen-stammen de knapen, bij hunne jongelingswijding, zich aan de zgn. mieren- of wespenproef moeten onderwerpen, waarbij zij zich aan de beten en steken dezer dieren blootstellen. Eene dergelijke «proef» moet de Karesau-jongeling (Duitsch Nieuw-Guinea) ondergaan: een mier bijt hem in den nek; een der ouderen neemt het diertje, knijpt het den kop af en doet deze in eene pinangnoot, welke door denzelfden jongeling, die door de mier gebeten werd, gegeten moet worden: Schmidt, in Anthropos, II 1053. Hierbij blijkt de ware bedoeling duidelijk uit het eten van den kop, in eene pinangnoot gedaan. Zie verder nog Ploss-Renz, Das Kind, II 721, 746, 785.v. In overeenstemming hiermede is het bijgeloof, in Europa aan mieren vastgeknoopt: Voorwerpen, in een mierennest gedaan of gevonden, krijgen daardoor tooverkracht; en in het Zwabenland drinkt men, om sterk te worden, elken dag een glaasje uit een

flesch wijn, welke men van Witten Donderdag tot het volgend jaar Goeden Vrijdag, in een mierennest heeft laten staan: Sloet, 338, 352, 432; zie ook blz. 316, en verg. nog hierboven § 166. In § 104 zagen wij, dat men in Tĕmanggoeng bij het kleuren der nagels tegen pokken de patjar koekoe vermengt met zwarte mieren. Koesnoen deelde mij nog mede, dat men in Wånåsåbå mieren en glazemakers laat bijten op huidvlekken, om deze weg te maken. Ook de Thonga hechten aan een mierennest eene magische beteekenis, zooals ons in § 96 bleek. Musil beschrijft op blz. 338 v. van zijn werk een zeer merkwaardige wijze van eedsaflegging op een mierenhoop bij de Bedowinen van Arabia Petraea.

§ 171. Dezelfde magische kracht die de bij heeft, wordt aan den honig toegekend. Honig vervult bij huwelijken der Chineezen eene belangrijke rol, evenzoo bij die der Sarawak-Dajaks, waar bruid en bruidegom samen rijst, zout en honig nuttigen: zie Wilken, I 535, 545.

Overal is men van de versterkende kracht van den honig overtuigd. «The fat and the sweet [in the Hebrew Scriptures — where the fat of beasts is forbidden to be eaten — Fat things, milk and honey, or butter and honey, oil olive and honey] are, they (sc. the Arabs) think, all-cure; they comfort the health of the weak-dieted. There is a tribe of savage men upon the wide Jebel Rodwa (before Yanba), who ««are very long lived and of marvellous vigour in their extreme age; and that is (say the Arabs) because they are nourished of venison (el-bedûn) and wild honey»»: zie Doughty, II 90».

Het is ons thans wel begrijpelijk, waarom men den pokzieke in verschillende streken van Java de gewrichten met honig inwrijft (Bagelen, Demak, Semarang, §§ 3, 5, 7; Tĕmanggoeng, vermengd met kĕmaladéan, Koesnoen n° 39), of hem honig te eten of te drinken geeft, hetzij alleen, hetzij met andere zaken vermengd (Kĕndal, Pånårågå, Wånåsåbå, Poetjang, Magelang: §§ 4, 10, Koesnoen n°s. 12, 19, 28, 43). De magische beteekenis van den honig heeft men niet vergeten; want de bedoeling is, om door het gebruik van dit middel sterk te worden, zich te behoeden tegen nadeelige gevolgen van doorstane pokziekte, enz.: «Opdat de gewrichten niet scheef groeien», zooals in Semarang, «om het beenderengestel sterk te maken», zooals in Kendal en Pånårågå, «opdat de tong niet stijf worde»,

of «tegen kĕmadoehan», zooals resp. in Wånåsåbå en Magelang uitdrukkelijk wordt opgegeven. Ook op Kisser wordt honig bij pokken aangewend, zooals wij in mijn pokopstel, 67, zagen. Zoo ook elders en bij andere ziekten: Met damar, zwavel en peper vermengd, wordt honig tegen eene huidziekte aangewend in Sidjoendjoeng (Kleiweg de Zwaan, 21); in Steiermark geeft men den pokpatient o. a. myrrhe- en honigwater, om de pokken vlug en rijkelijk te doen opkomen, «uit te drijven» zooals men zegt: Hovorka-Kronfeld, II 747 v.; in deel I van laatstbedoeld werk, 219 v., vindt men vele voorbeelden voor het gebruik van honig bij andere ziekten.

In Macedonië, zagen wij reeds in § 19, wordt honig gesprenkeld tegen alle muren van huis en ziekenvertrek, om Lady-Pokken gunstig te stemmen, zooals het heet; de ware bedoeling zal ons thans wel duidelijk zijn. Brood met honig wordt aldaar ook gebruikt, om de pokgodin buiten de geteisterde streek te lokken, zie § 76.

§ 172. Wat heilzaam is in het eene geval, kan schadelijk zijn in het andere; dit zagen wij van verschillende magische zaken meer dan eens; niet anders is het met den honig gesteld. Bij de Masai vormt het honigbier een drank, die alléén door de oudere, gehuwde mannen gedronken mag worden; de krijgers of ongehuwden (deze begrippen zijn voor de Masai identiek) mogen slechts vleesch en melk gebruiken; evenzoo bij de noordelijker wonende Wandorobbo: Merker, 35, 83, 224, 270. Dit honigbier is een min of meer heilige drank, naar het schijnt; het is nogal koppig en daardoor in dubbele mate magisch (verg. § 134.) Dit magische blijkt nog uit de bereiding. Deze geschiedt door één man en ééne vrouw, die daartoe samen in een speciaal voor hen gemaakt hutje afgezonderd van de anderen gaan wonen. Zij mogen echter gedurende de twee dagen vóór zij met het brouwen beginnen en gedurende de zes volgende dagen, dat zij met brouwen bezig zijn, geen vleeschelijke gemeenschap met elkaar hebben; verbreking van deze pantang zou niet alleen het bier ondrinkbaar maken, maar ook zouden de bijen, waarvan de honig afkomstig was, wegvliegen: Frazer, Taboo 200, naar Hollis. Komen de krijgers van den strijd thuis, zoo worden zij door de gehuwden met melk en honigbier opgewacht en daarmede besprenkeld; door de vrouwen slechts met melk: Marker, 92—93. — Bij de

Thonga is het eten van honig pantang bij de verschillende visites, die de aanstaande echtgenooten bij elkaar brengen; zoo ook mag de man gedurende het eerste jaar van den echt niet met zijne vrouw of zelfs in zijn huis honig eten, vóór er een kind is; de vrouw mag dit evenmin in het huis of in bijzijn van den man, wel in haars vaders woning; de man mag gedurende dien tijd slechts honig eten in het bosch, maar hij moet alsdan zijne handen flink wasschen daarna: Junod, II 107, 239. De reden van een en ander is duidelijk: het gezamenlijk of in de echtelijke woning eten van den zoo magischen honig zou de toch reeds gevaarlijke coïtus-handeling kwalijk kunnen beinvloeden en voor het kind fatale gevolgen hebben. Deze reden geeft men echter niet op, wel eenige andere, hoogst gezochte. 1[e] de honig vloeit, dus zou de bruid, resp. de vrouw, wegloopen; 2[e] honig is erg zoet en je bruid is ook erg zoet («too sweet»); beide kunnen niet samengaan; 3[e] bijen die haar honig hebben opgegeten, vliegen weg; zoo zou je vrouw ook doen! Bij deze flauwe motiveeringen behoeven wij niet lang stil te staan; wij vragen slechts: zou men inderdaad de magische beteekenis dezer pantangs niet meer kennen, of zou men den missionnaire Junod wat op de mouw hebben willen spelden? Intusschen zij erkend, dat Junod met zijn uitstekend boek bewezen heeft, overigens niet gewoon te zijn zich iets op de mouw te laten spelden.

Honig-pantang vinden wij verder nog bij de Ewe-negers: gedurende eene pokkenepidemie mag n i e m a n d namelijk honig eten, lezen wij bij Spieth, 79; inderdaad een mooi voorbeeld! Bij de Javanen is honig verboden voor de zwangere, met nog vele andere zaken, die als «panas» gelden, zooals annanas, peper, mangga-kwèni, enz. (Kreemer, Mededeel. Zend. Gen., dl. 36, blz. 113.)

§ 173. Bekend is het, dat de oude volken eveneens den honig hoog waardeerden. Ook de oude Israëlieten moeten in den honig een versterkend voedsel hebben gezien. Simson vond, volgens het bekende verhaal in Richt. 14 : 8 v., een bijenzwerm met honig in het aas van den door hem gedooden leeuw, welken honig hij zelf at en zijnen ouders te eten gaf. Deze honig moet wel in de hoogste mate magisch-versterkend geweest zijn; voortgekomen nl. als hij was uit het lichaam van een l e e u w, die door Simson vaneen was gescheurd (verg. § 89).

Voor de beteekenis van den honig bij de oude Grieken en Romeinen verzuime men vooral niet het mooie opstel van Usener te lezen, «Milch und Honig», oorspronkelijk verschenen in «Rheinisches Museum» 1902, thans opgenomen in zijne «Kleine Schriften» IV 398—417. Usener wijst met tal van voorbeelden aan, welk eene groote vereering bijen en honig bij de Ouden genoten. Honig vormde het godenvoedsel, de ambrosia; honig vermengd met melk den godendrank, den nektar. Als parellel haalt hij onder meer het gebruik aan van honig bij de Mithra-wijdingen, voor de wijding namelijk tot den vierden en vijfden graad, dien van resp. den leeuw en den Pers. Bij de vijfde wijding werd de honig als eene soort onsterfelijkheidsdrank den ingewijde te drinken gegeven.

Veelvuldig komt de honig in verbinding met melk voor. De voorstelling van het bijbelsche beloofde land, «overvloeiend van melk en honig», vindt in de grieksche en romeinsche literatuur tal van parallellen, evenzoo in de oud-christelijke; zij vormt de voorstelling van den hemel op aarde. Volgens de Dionysosmythe uit zich de tegenwoordigheid van dezen god op aarde hierin, dat overal melk-en-honig van zelf vloeit om de dorstenden te laven; de bacchanten van den Kithairon tooveren met haar vinger melk uit den grond, hare thyrsosstaven druipen van honig: Dionysos brengt m. a. w. den hemel op aarde. In verband met een en ander wijst schrijver op het gebruik van melk en honig in het oud-christelijke doopritueel, thans nog bij de Kopten en Aethiopiërs gevolgd.

Wat het gebruik van honig bij ritueele handelingen betreft, dit leidt schrijver af van gebruiken uit den grauwen oertijd. Hij wijst op verschillende analoga, o. a. het gebruik om het pasgeboren kind honig als eerste voedsel te geven; bij de oude Germanen, en ook bij de Slaven, werd het kind door honig het leven en het licht gewijd: een kind dat honig had genoten, mocht niet meer worden gedood of zelfs te vondeling gelegd, het had recht op leven verkregen (zie Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, I 630 v.v.). Waar het gebruik echter de verbinding van melk en honig wil, moeten wij, volgens Usener, dit terugbrengen tot de mythologische voorstellingen van het hemelsche land, zooals zij het mooist getypeerd worden in de Dionysosmythe; zoo ook speciaal het oud-christelijk doopritueel: melken-honig doet den doopling het goddelijke deelachtig worden,

want melk-en-honig is godenvoedsel. Onder meer haalt hij tot staving zijner meening dit recept aan uit een tooverpapyrus: *Καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου καὶ ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ*, neem de melk met den honig en drink daarvan vóór zonsopgang, dan zal er iets goddelijks in uw hart zijn.

Uit zijne opvatting blijkt, dat Usener nog op en top philoloog is gebleven en niettegenstaande zijne mooie, zeer suggestieve en ook voor den ethnoloog en folklorist leerzame geschriften, geen behoefte heeft gevoeld om tot de diepere gronden van geloofsuitingen door te dringen. Den ethnoloog kan eene afleiding van gebruiken uit mythologische voorstellingen als diepst verborgen grond niet voldoen; want voor dezen behoort mythenvorming tot een vrij ver gevorderd ontwikkelingsstadium van menschelijk denken. Het spreekt wel van zelf, dat de voorstelling van melk-en-honig als godenspijs in verband met die van het hemelsche land als land «van melk en honig» niet maar zoo opeens uit de lucht is komen vallen, en dat ook dáárvoor een grond gezocht dient te worden.

Het merkwaardige van ons geval is wel dit, dat Usener zelf het ritueele honig-gebruik tot overoude gebruiken terugvoert — ofschoon ook dit in zijne algemeenheid niet veel zegt — maar hij ten opzichte van de combinatie melk-en-honig daar niet aan durft; m. a. w. hij beschouwt de bijzondere, door de Ouden aan h o n i g gehechte beteekenis als uitvloeisel van oer-oude geloofsuitingen, in tegenstelling met die, verbonden aan melk-en-honig. Voor deze zeer willekeurige scheiding bestaat niet de minste reden.

§ 174. Het feit, dat de combinatie van melk en honig verbonden is aan de voorstelling van het hemelsche land of het gouden tijdperk, wijst er ontwijfelbaar op, dat aan de melk in niet geringere mate als aan den honig vóór-mythologische geloofsuitingen van bijzonderen aard verbonden zijn. En wanneer wij eenig ethnologisch materiaal hierbij gebruiken — dit werd door Usener totaal verwaarloosd — zoo zal het ons blijken, dat inderdaad de primitieven aan de melk minstens even groote magische beteekenis toekenden en toekennen als aan den honig. Ik zou te ver van het onderwerp dezer verhandeling afdwalen, wilde ik dit behoorlijk documenteeren. Op enkele hoofdpunten wil ik echter de aandacht vestigen, hopende, later de gelegenheid

te hebben in een afzonderlijk opstel hierop terug te komen.

Men bedenke vooreerst, dat de melkwinning, die ons zoo iets natuurlijks en eenvoudigs lijkt, dit niet was voor den primitieve. Lippert heeft er, voor zoover ik weet, het eerst de aandacht op gevestigd, dat melkwinning niet anders dan het resultaat van een zeer langen ontwikkelingsloop kan geweest zijn; Ed. Hahn heeft dit nog met allen nadruk in zijne werken nader betoogd. Er zijn vele volken, die een belangrijken veestapel bezitten, maar nooit tot de uitvinding van het melken zijn gekomen; de Zoeloe's bv. hebben dit eerst van de Europeanen moeten leeren; de Bago's aan de Rio Nuñez (Fransch-Guinea) melken hunne talrijke runderen niet: zie nog Goldstein, Dreistufentheorie 661 v. v.; Gurewitsch, 39 v., 58. Hoe de mensch tot melkwinning gekomen is, daarover heb ik mij nog geen vast oordeel kunnen vormen; Hahn's theorie lijkt mij niet aanneemlijk. Eén ding is echter zeker: om de melk heeft men het vee niet getemd, evenmin om het vleesch trouwens (zie Goldstein; ook in Globus, dl. 91, 379 v. v.); waarschijnlijk is men er ook niet door honger of dorst toe gedreven. De melk is echter een warm, uit een lichaamsopening komend excretum, en als zoodanig reeds magisch (§§ 36, 37); wat de magische kracht ervan verhoogde, was verder het feit, dat dit excretum alleen bij vrouwen en vrouwelijke dieren zich voordoet, en dàn in verband met eene geboorte. Ziedaar redenen genoeg, om in de melk iets in de hoogste mate magisch te zien. Daar kwam nog wat bij: de melk vormt voor de kinderen, zoo ook voor de jongen van dieren, het eenige voedsel; die jongen vooral, maar ook de kinderen, ziet men in korten tijd snel in omvang toenemen, wat op lateren leeftijd veel geleidelijker gaat: ook dàt is het werk van de melk. Wanneer men derhalve melk dronk, in den beginne zelf aan den uier zuigende, geschiedde dit om zich kracht, magische kracht te verschaffen. Op deze wijze, ben ik geneigd aan te nemen, heeft men zich voor te stellen, hoe men ertoe gekomen is, zijne runderen te melken. Geheel voldoende is deze hypothese niet; want de vraag doet zich dadelijk voor, waarom men niet de melk van alle tamme dieren benuttigde. Andere factoren moeten dus medegewerkt hebben tot het gebruik van dierenmelk; factoren, die mij evenwel tot nog toe niet gebleken zijn.

§ 175. Met eenige voorbeelden wil ik aantoonen, dat de

primitieven inderdaad eene magische beteekenis aan de melk toekennen. Wij hebben reeds gezien, dat de krijgers der Masai, behalve vleesch (en dan alleen van rund, schaap of geit) niet anders gebruiken mogen als melk; plantenkost, honigbier, tabak zijn hun verboden: Merker, 83. De melk wordt door hen in gewone omstandigheden ongekookt genoten; aan zieken geeft men haar gekookt of met bloed vermengd (in beide gevallen verhoogde magische werking.) De pokzieke b.v. krijgt dit te drinken; als spijs krijgt hij op het open vuur in het vel gebraden schapenvleesch: Merker 32, 175.

Vleesch en melk mogen niet op een en denzelfden dag genoten worden; heeft men heden vleesch gegeten, zoo zal men morgen, vóór dat men melk gebruikt eerst wat bloed drinken, daar anders het vee minder melk zou geven, zooals het heet. Om ziekte van den uier te voorkomen, wordt aanraking van melk met vleesch zorgvuldig vermeden; daarom verkoopen de Masai ook zéér zelden en zéér ongaarne hun melk; de koopers zouden het in de hand hebben, hun vee ziek te maken: Merker 33. Iets dergelijks meldt Weisz in Globus, dl. 91 blz. 157, van de Mpororo (noord-westelijke hoek van Duitsch-Oostafrika): de aarden potten, die voor de melk gebruikt worden, mogen in geen geval voor het koken van vleesch dienst doen; de koe zou sterven; indien men hare melk in een pot deed, waarin reeds vleesch was gekookt. Evenals de krijgers der Masai, moest de koning van Unjoro (bij de Albert Nyanza) zich uitsluitend met melk en vleesch voeden; maar hij mocht ze niet tegelijkertijd, bij hetzelfde maal, nuttigen; het vleesch (rundvleesch) moest afkomstig zijn van een dier, dat nog geen jaar oud was, en geroosterd worden op houtvuur; niemand mocht hem melk zien drinken: Frazer, Taboo 119, 292 (naar Roscoe.) Van de Baganda vertelt Roscoe in zijn boek, 418, dat men onder het melkdrinken zich moest onthouden van het eten van boonen (verg. § 133) of suikerriet, van het drinken van bier en het rooken van indische hennep; vóór of na het melk drinken moest hij verscheidene uren vasten, indien hij een der getaboeëerde zaken had genoten of wilde genieten. Het koken der melk zou de koe droog doen worden, tenzij zij pas gekalfd had; alle melkpotten moesten boven een vuur van koemest berookt worden. Jongens kookten soms stilletjes de melk, en «even cooked meat in it,» maar dit werd voor de koeien

hoogst gevaarlijk geacht (o. c. 418—419.) Uit dit alles blijkt dat men de verbinding van de magie van het geslachte dier (§ 89) en die van de melk voor hoogst gevaarlijk hield of nog houdt (Roscoe's werk is geheel in den verleden tijd geschreven). Wellicht is het oud-testamentisch verbod, om het bokje in de melk zijner moeder te koken (zie b.v. Exodus, 23: 19), mede aldus te verklaren. De magische beteekenis van deze melkpantang blijkt ook uit enkele der boven daarbij medegedeelde bijkomstigheden: ongezien melkdrinken en eten van geroosterd vleesch, verbod om boonen te eten, te rooken enz.

Dit magische blijkt verder uit het verbod voor sommige getaboeëerde personen, om melk te drinken gedurende den tijd, dat zij in dien taboetoestand verkeeren. Hiervan geeft Frazer (Taboo, 141 en 174 v.) twee voorbeelden: Bij de Nani (N. O. der Victori Nyanza) geldt dit verbod voor degenen, die met een lijk in aanraking zijn geweest, gedurende vier dagen; deze personen moeten zich na de begrafenis baden, het lichaam met vet insmeren, het hoofd gedeeltelijk scheren, en mogen gedurende vier dagen het sterfhuis niet verlaten. Dezelfde melkpantang geldt bij eenige Kafferstammen voor hen, die gewond zijn of een vijand hebben gedood (bloed-magie!), vóór zij gereinigd zijn; deze personen mogen gedurende dien tijd ook den koning niet zien.

§ 176. Ik mag niet van dit onderwerp afstappen, vóór eenige woorden te hebben gezegd over de magische betrekking tusschen de moedermelk en het kind. Bekend is het, dat gedurende de soms jarenlange zooging coïtus tusschen man en vrouw bij vele volken verboden is. Gewoonlijk wordt dit verklaard als middel, om spoedige zwangerschap na de geboorte van een kind te voorkomen, daar dit anders niet voldoende gevoed zou kunnen worden. De reden is echter eene geheel andere, zooals het duidelijkst blijken kan bij de Thonga. Zoodra bij hen een kind begint te kruipen, heeft de ceremonie der koord-binding plaats: vader en moeder oefenen den coïtus uit semine non immisso; de moeder besmeert het koord met het semen en bindt dit om het middel van het kind, en eerst van dit oogenblik af is de bijslaap tusschen man en vrouw geoorloofd, indien zij slechts conceptie vermijden tot na de spening van het kind. Werd vóór de koord-ceremonie het absoluut coïtus-verbod overtreden, «they would have ««stolen»» the child, stolen it from

the law (yiba nawen). The child would not have ««entered the law»». Hieruit reeds ziet men, dat de coïtus-pantang niet in verband staat met de vrees voor conceptie. Maar evenmin is er verband te zoeken tusschen conceptie en vrees voor opdroging der moederborsten. Want wanneer het kind ongeveer een jaar na de koord-ceremonie met inachtneming van verschillende magische ritualiën eindelijk gespeend wordt, moet ook daarna conceptie worden vermeden, totdat de borsten totaal droog zijn: «she must not conceive before her milk has entirely passed away (phya mabelen), after the weaning ceremony, because if she became pregnant, that would ««cross the way of the weaned child»» (tjemakanya nwana), ««cut his road»» (tjemela), ««go beforehand»» (rangela); he would become thin, paralysed, with big holes below the shoulders. He must first be firm (tiyela), then a new pregnancy will not be able to cause him to suffer from dysentery or other ailments». Zie voor dit alles Junod, I 54—59. Nog uit een ander gebruik blijkt de nauwe samenhang tusschen kind en moeder, resp. moedermelk. Als een zuigeling sterft, dan is de moeder in de hoogste mate aangedaan door de besmetting van den dood (contaminated with the defilement of death); zij moet haar kindje zelve begraven en verkeert gedurende langen tijd in zwaren taboe-toestand. Den dag na de begrafenis nu perst zij achter de hut hare borsten geheel uit op den grond, totdat er hoegenaamd geen melk meer in aanwezig is; want die melk is bezoedeld en taboe en er mag geen druppeltje van vallen in de tuinen: Junod, I 190.

Wij zien uit het bovenstaande, hoe de magische kracht der melk nawerkt op het kind zelfs na de spening; hoe de magische invloed van coïtus en conceptie op de melk en het kind gevreesd en daarom geregeld wordt; hoe de melk omgekeerd de gevolgen van de magie van het doode kind ondervindt en daardoor gevaarlijk wordt gemaakt. Duidelijker wordt ons thans het oudtestamentisch verbod, om het bokje in de melk zijner moeder te koken. Dat dit verbod als reactie op oud heidensch gebruik zou te beschouwen zijn, zooals gewoonlijk gezegd wordt, lijkt mij niet waarschijnlijk; § 175.

§ 177. Over de melk-magie zou nog heel wat te zeggen zijn; men leze b.v. het mooie boek van Rivers over de Toda's (hetwelk ik niet in mijn bezit heb en dus niet kan raadplegen)

er maar eens op na; een groot deel ervan handelt over melkgebruiken. Ik geloof evenwel, voldoende aangetoond te hebben, dat de melk in magische beteekenis voor den honig niet behoeft onder te doen.

Het magisch getint geloof der Arabieren in de versterkende kracht van den honig (zie § 171) geldt in niet mindere mate de melk. Als Doughty's vriendelijke gastheer Thaifullah hem een kom dampende melk bracht, melk, «which the Lord provideth», en Doughty dezen drank als het beste voedsel prees, kreeg hij tot antwoord: «Ay, thus boiled, it enters into the bones» (II 67). Zóó is het; vandaar die vereering der melk, welke die van den honig evenaart, zoo niet overtreft.

De magische kracht der melk wordt zoo sterk geacht, dat de Masai het gebruik daarvan doen voorafgaan door het drinken van bloed, althans indien men den vorigen dag vleesch genuttigd heeft (§ 175); en de oude Grieken en Germanen gaven het pasgeboren kind honig in den mond, vóór het aan de moederborst werd gelegd (zie § 173); iets, wat men ook thans, althans in Grimm's tijd, nog o. a. in de Altmark deed (Grimm, Deutsche Rsalt. I 631 nt.).

Niet toevallig is het dus, dat men bij verschillende wijdingsritus, waaraan steeds de gedachte aan wedergeboorte verbonden is, honig gebruikt of wel melk en honig, zooals bij het oud-christelijke doopritueel, dat eveneens eene wedergeboorte beteekent. En dit gebeurde n i e t, omdat melk-en-honig godenvoedsel vormde, maar omdat èn in honig èn in melk magische kracht besloten was: de honig vervulde hierbij de functie, welke bij de Zuid-Amerikaansche Indianen en op Nieuw-Guinea den mierenbeet wordt toegedacht, als product van een nòg venijniger prikkend dier dan de mier; de melk ontleende hare magische hoedanigheid als warm excretum van het dier. De voorstelling van godenvoedsel als melk-en-honig was hiervan het g e v o l g, niet de o o r z a a k. Meermalen wezen wij erop, dat het begrip «magisch» in de animistische periode overgaat in het begrip «door geesten veroorzaakt», later in dat van «goddelijk». Het τι ἔνθεον in de tooverpapyrus van § 173 draagt nog duidelijk den magischen stempel: het melk-en-honig-mengsel moet vóór zonsopgang genoten worden, de magie der opkomende zon moet de melk-en-honig-magie versterken!

Met de combinatie van melk en honig is dan ook niet anders

bedoeld dan eene wederkeerige versterking van magische krachten; zij vormt niet iets op zich zelf staands, naast den honig. Waar Usener op het melk-en-honig-offer wijst, den dooden als «zielespijs» geplengd, wijs ik op het «offer» aan het gestorven Masai-hoofd gebracht, hetwelk alleen in melk bestaat: Merker 194. En toch is ook den Masai de combinatie melk-en-honig niet vreemd: de leden van het geslacht der El-kiboron zetten een schotel met melk en honig voor de slangen klaar, omdat zij in deze dieren de levend geworden beenderen hunner vaderen zien (o. c. 202). Men heeft hier echter niet aan eene soort «zielespijs» te denken; want in § 172 zagen wij, dat de ouderen de jonge van den strijd terugkeerende krijgers met honigbier èn melk beplengen; met zielespijs of godenspijs heeft dit dan toch niet veel te maken. Trouwens, hetzelfde doen de vrouwen, maar dan alléén met melk. Ten slotte wensch ik er nog op te wijzen, dat ook de Grieken aan de melk alléén magische kracht toekenden. De grieksche arts Dioskorides (± 50 na Chr.) zegt in zijn werk over de artsenijbereidkunde, dat gekookte melk den buik «stopt», vooral als men haar door gloeiende steentjes (verg. § 137) doet verdampen. Melk geneest volgens dezen griekschen medicus in het algemeen inwendige zweren, vooral van hals, longen, ingewanden, nieren en blaas; met honig en zout vermengd, helpt zij goed tegen uitslag en «kwade sappen» van het lichaam (zie Hovorka-Kronfeld I 300). Over de beteekenis, die deze en andere oude schrijvers aan vrouwenmelk toekennen, vindt men het een en ander in even geciteerd werk, I 160—162; daarmede in verband leze men het interessante opstel van F. Rosen in Globus 87, blz. 277 v. v. over spaarpotten uit Italië en Duitschland in den vorm van vrouwenborsten.

XVI.

§ 178. De materialistische opvatting der pokziekte is ons boven herhaaldelijk uit tal van voorbeelden gebleken. Wij hebben gezien, hoe men haar wegveegt, wegwerpt, wegwascht, hoe men haar op voorwerp of levend wezen overdraagt en vervolgens weg doet drijven of wegjaagt. Bij deze overdraagbaarheid nu voegt zich de voorstelling van deelbaarheid.

Wij zagen in § 30, dat de primitieve zelfs zielsgewaarwordingen niet alleen overdraagbaar, maar ook deelbaar acht, en herinneren ons, hoe de australische vader de pijn van zijn zoontje tracht te verzachten, door de omstanders te slaan. Precies dezelfde opvatting huldigt op Java nog de desaman. «Vreemd, en zeker ten zeerste strijdig met ons beter gevoel», klaagt zendeling Kreemer in Mededeel. Zend. Gen. dl. 36 blz. 10, «is het gedrag van inlandsche vaders, die niet zelden hun respectieve vrouwen — de trouwe, schoon dan ook niet immer verstandig zorgende moeders — op een dracht stokslagen onthalen, omdat de kleine er maar niet bovenop komt». Over de vermeende hardvochtigheid van den echtgenoot-vader kan hij thans dus gerust zijn; het motief is zonder twijfel hetzelfde als dat, hetwelk bij den australischen vader voorzit.

Evenals de pijn verzacht wordt, naarmate zij op een grooter aantal personen of in heviger mate op enkele anderen wordt overgedragen, evenzoo is dit met de pokken of welke andere ziekte ook het geval. W. Crooke deelt ons op blz. 252 van zijn «Natives of Northern India» het volgende mede: «The cross-roads are the place where the charm works best. A few scales from the body of a person attacked by small-pox are placed on a little pile of earth in the middle of the road and decorated with flowers. Anyone who touches such things is believed to take the malady with him, and so relieve the patient.»

Merkwaardig is het, dat wij ook in Europa dergelijke gedachte aantreffen. Busch, 171, deelt ons mede, dat in de Mark (Brandenburg) lijders aan hardnekkige zweren den gebruikten pleister op een viersprong neerleggen in de hoop, dat de eerste, die daarover heen stapt, van hen die zweren zal overnemen, terwijl in de Rijnprovincie de door kiespijn geplaagden met hetzelfde doel een bezem in het voorportaal der kerk werpen (§§ 62—68). De plaatsen, waar pleister en bezem neergelegd worden, wijzen er op, dat het de bedoeling is, de zweren en de kiespijn over zooveel mogelijk menschen te verdeelen; verg. § 145.

De gedachte nu, om de ziekte niet op één persoon over te dragen, maar over zeer vele menschen te verdeelen, zóó dat elk van hen wellicht er niets of althans zeer weinig van merkt, heeft m. i. geleid tot de in tal van streken voorkomende ge-

woonte, om zich opzettelijk door pokken te doen besmetten, resp. zich met de pokstof te doen inenten (inoculatie of variolatie). De schrikwekkende besmettelijkheid der pokken deed deze ziekte als eene onvermijdbare beschouwen. Men trachtte en tracht ook nu nog wel haar te ontloopen door de zieken of de dorpen te verlaten, of de zieken in het bosch of in tuinhuisjes te isoleeren (§§ 51 en 52), maar veelal zal men ondervonden hebben, dat dit niet veel hielp. Wat lag er dus, gegeven de bestaande opvatting betreffende deelbaarheid van pok- en andere ziekten, meer voor de hand dan deze gedachte: «allen moeten wij tòch te eeniger tijd aan deze ziekte gelooven, laat ons dus trachten, haar dadelijk over zooveel mogelijk hoofden te verdeelen; op deze wijze krijgt elk onzer haar slechts in geringe mate."

§ 179. Aldus, stel ik mij voor, is men tot de opzettelijke besmetting gekomen; en dit gebruik heeft verder geleid tot de voorstelling van de pokken of den pokgeest als een vorst, aan wien men zich te onderwerpen heeft, door vrijwillig zich die ziekte op den hals te halen. Deze gedachte komt helder uit in de verklaring, die de tegenwoordige bewoners van Bolaäng Mongondou geven van het feit, waarom sommige dorpen wel, andere niet of in geringe mate door de pokken worden bezocht. Dunnebier voert in zijn verslag over «de zending in Bolaäng Mongondou in 1908» den panghoeloe van een willekeurig district aldus sprekende in: «Ja, goeroe, het is de tweede keer dat deze ziekte (de pokken) in Mongondou komt. Den eersten keer woedde zij vreeselijk, vooral in de districten Lolajang en Passi. De menschen zijn toen echter niet uit hun dorp gevlucht, en daarom is nu de ziekte niet zoo hevig. Slechts zij, wier voorouders vroeger naar het bosch zijn gevlucht, worden aangetast, omdat de ziekte nog niet met hen heeft afgerekend..... Al de slachtoffers, die nu vallen, zijn niet anders dan een afbetaling van een oude schuld. Daar deze niet meer verhaald kan worden op de voorouders, omdat die gestorven zijn, moet het tegenwoordige geslacht ervoor boeten.»

In mijn pokopstel, 54 v.v., zagen wij, hoe de Makassaren en Boegineezen de pokken als heerendienst, kasoewiyang, beschouwen, waaraan zij zich bij massa's vrijwillig door opzettelijke besmetting onderwerpen; hoe opzettelijke besmetting ook voorkomt bij de Gajo's, Karobataks en Baliërs (o. c. 71,

72, 79). Volgens Engelhard ging men vroeger op Saleyer bij het reinigen van poklijken onder de woning staan, om aldus van het waschwater een stortbad te nemen (Bijdr. T. L. Vk. 4e volgr., dl. 8, 271).

Van de Koreanen deelt Saunderson (geciteerd bij Hovorka-Kronfeld, II 748) mede, dat zij hunne kinderen in bed leggen bij pokzieke verwanten, om hen die ziekte te doen krijgen. Dat dit de eenige uitzondering zou zijn op den overigens overal voor pokken aan den dag gelegden angst, is wel eene vreemde bewering van Hovorka en Kronfeld. Want afgezien nog van de bovenstaande voorbeelden uit onzen Archipel, welker onbekendheid den schrijvers niet kwalijk kan worden genomen, schijnt opzettelijke besmetting vroeger zelfs in Europa algemeen in zwang te zijn geweest. Bij Vierkandt (Stätigkeit, 21) lezen wij b.v.: «die Möglichkeit, durch direkte Berührung die Menschenpocken zu übertragen, ist schon vielen Naturvölkern bekannt und wird von ihnen, ebenso wie es damals bei den unteren Volksschichten im westlichen Europa der Fall war, vielfach dazu benutzt die Krankheit freiwillig abzumachen, indem man die Kleider oder die Lager der Kranken benutzt oder mit ihrem Wundschorf die Haut einreibt.»

Opzettelijke besmetting trof Gurdon ook aan bij de Khasi's.

«In the Jaintia hills,» zoo lezen wij op blz. 108, «the small-pox is believed to be a goddess, and is reverenced accordingly. Syntengs regard it as an honour to have had small-pox, calling the marks left by the disease the ««kiss of the goddess»»; the more violent the attack and the deeper the marks, the more highly honoured is the person affected..... Mr. Rite mentions cases of women washing their hair in water used by a small-pox patient, in order that they may contract the disease, and women have been known actually to bring their little children into the house of a small-pox patient, in order that they may become infected and thus receive the kiss of the goddess».

Eigenaardig bij dit laatste is de mededeeling, dat men door middel van haarwassching met het badwater van den pokpatient de pokziekte tracht aan te trekken. Over haarmagie hebben wij uitvoerig gehandeld in §§ 99—103, en in § 91 maakten wij er even gewag van, dat de te besnijden jongeling in Lĕbong eenige druppels van het haarwaschwater zijner moeder te drinken

kreeg; verg. ook de haarwassching met koe-urine door de vrouwen der Chewsuren, § 102.

De te besnijden jongeling, die uit den aard der zaak in een magisch-gevaarlijken toestand verkeert, wordt, behalve door de overige daartoe aangewende middelen (zie Wilken, IV 207 v.; verg. § 91), ook door het haarwaschwater der moeder magisch versterkt; evenzoo veronderstelden wij, dat de vrouwen der Chewsuren met hare urine-haarwassching in het algemeen magische versterking van zichzelven beoogen. Van het haar, het bleek ons uit tal van andere voorbeelden nog, gaat eene krachtige magische werking uit. De gedachte ligt dus voor de hand, dat, indien men de pok-smetstof door middel van het haar overdraagt — de bedoeling zal wel zijn, de kinderen aldus te doen besmetten — aan de pokken haar gevaarlijk karakter wordt ontnomen.

§ 180. Uit het gebruik, om zichzelven en zijne kinderen opzettelijk door pokken te doen besmetten, heeft zich de directe inenting met pokstof van den lijder ontwikkeld. In mijn pokopstel deelde ik een bericht mede, volgens hetwelk dergelijke variolatie (inoculatie) in Donggala (Celebes) met succes door de inlanders onder elkaar werd toegepast (o. c. 55); op blz. 77 werd zelfs melding gemaakt van variolatie met lijkenpokstof bij de Saberoewang-Dajaks. Ik meende toen, met zeldzame gevallen te doen te hebben; maar sedert bleek mij, dat variolatie een vrij algemeen voorkomend gebruik is. Ik heb haar vermeld gevonden bij de Masai, die den poketter van een zieke bij den gezonde in twee sneetjes op het voorhoofd inenten: Merker, 175. De Thonga «inoculate the virus itself in order to mitigate the virulence of the disease», zegt Junod, II 423. De Peuls (ook genaamd Pouls, Foulbe's, Fellah's, Fellatah's van Senegambië en het Nigerbekken) passen eveneens variolatie door insnijdingen toe; de gevarioleerden stellen zich daarna dagelijks aan zonnehitte bloot, «jusqu'à ce que le vaccin soit séché», staat er (Arensdorff in Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1913, 264); dáárvoor zal eene dagelijksche zonnekuur toch waarlijk niet noodig zijn!

Volgens Kruyt zouden gedurende de epidemie van 1883 of 1884 Boegineezen en andere vreemdelingen het land der Bare'e-Toradja's doorgetrokken, en de bewoners gevarioleerd hebben (blz. 418). Variolatie wordt thans ook nog bij de Albaneezen

toegepast volgens Cozzi, Anthropos, IV 906. Hij voegt er bij, dat dit ook bij Chineezen en Indianen bekend is.

[Cozzi is een italiaansch zendeling-dokter; of het aan te raden is, zich onder zijne behandeling te stellen, moge beoordeeld worden naar het feit, dat hij in allen ernst een geval mededeelt van door suggestie veroorzaakte pokziekte met doodelijken afloop: zie o. c. 906 v.].

Kleiweg de Zwaan deelt dit gebruik mede van de Chineezen, de Georgiërs en Circassiërs in de 18[e] eeuw, en van verschillende negervolken (blz. 6—7); uitvoerig hierover handelen verder Hovorka-Kronfeld, II 750—753; zie ook nog Bartels 128 v. Ook bij andere ziekten wordt overdraging door inenting toegepast; zoo doen de Tobelareezen dit bij frambosia (pokopstel, 61 nt.), de bewoners der Aroe-eilanden bij ichthyosis (Riedel, 266), die van de Fidji-eilanden en Ceylon eveneens bij frambosia (Kleiweg de Zwaan, 22).

De toepassing der variolatie schijnt van Indië uit over Klein-Azië zich verbreid te hebben tot Europeesch Turkije; de mogelijkheid is echter niet uitgesloten, dat zij op verschillende plaatsen zich zelfstandig uit opzettelijke besmetting ontwikkeld heeft. Bekend is het, dat Lady Montague, de echtgenoote van den toenmaligen engelschen gezant te Konstantinopel, variolatie liet toepassen op hare beide kinderen (1717 en 1723) en aldus den eersten stoot gaf tot dit gebruik in West-Europa. Het kwam echter spoedig weer in onbruik. Eerst op het allerlaatst der 18[e] eeuw (1796) begon Jenner, na jarenlange proefnemingen, de koepok-inenting, vaccinatie, toe te passen (zie Vierkandt, Hovorka-Kronfeld, t. a. p.).

§ 181. Het is geen wonder dat daar, waar de pokgeest als vorst wordt beschouwd, men het zich min of meer tot eer rekent, door de pokken te worden geschonden, van den pokkenvorst als het ware de tjap te dragen (zie boven, § 179). Direct uit deze opvatting vloeit de tegenzin voort, welke men aan den dag legt, om door een ander dan den pokgeest zelven «geteekend» te worden, met name door het Gouvernement. Allerlei volksgeloof heeft daaraan zijn ontstaan te danken. In mijn pokopstel deelde ik mede, dat de Makassaren en Boegineezen in de vaccinatie eene stempeling tot boeda goebernemèn, gouvernements-slaaf, zien; dat men op Atjèh, Sumatra's Westkust en Bali haar beschouwt als tjap blanda, waardoor

de mannen verplicht zouden zijn om het gouvernement als soldaat te dienen, de meisjes en vrouwen, om den europeeschen fuseliers tot concubines te strekken; dat ook de Karo-Bataks eene soortgelijke vrees koesteren (o. c. 56, 72).

Zoo lezen wij nog bij Abbott, 237, dat de Russen de vaccinatie beschouwen als een hechten van «het zegel van den antichrist» op den mensch, terwijl naar hun zeggen degene, die aan pokken sterft, «in gulden kleed naar de andere wereld zal wandelen». Deze zelfde gedachte ontmoet men in vele streken van Steiermark; daar wordt de vaccinatie als duivelswerk beschouwd en meent men, dat het gevaccineerde kind den antichrist vervalt en dus nooit zalig kan worden. «Unser Hergott war a nöt g'nimpft», zei een Ennstaler boertje (Hovorka-Kronfeld, II 747).

Zeer begrijpelijk is daarom de paniek, die in het laatst van 1912 in Beneden-Deli uitbrak, toen men bij iemand in de ingeënte pokken een varkenskop meende te onderkennen. Uit de levendige beschrijving hiervan der Deli-Courant nemen wij het volgende over:

«Een der ingeënten kreeg na de kunstbewerking uitslag, waarschijnlijk de werking der smetstof in dat zoo bevattelijke lichaam. Erg was het niet en ongerust maakte men zich ook niet, totdat een der huisgenooten of bezoekende vrienden met een begrijpelijke huivering in den vorm van de puistjes een varkenskop ontdekte. Met begrijpelijke huivering, want heeft niet de profeet Gods, de nabi zelve het varken onrein verklaard?

De angstwekkende ontdekking werd aan de huisgenooten medegedeeld. Bedrukt zat men bijeen, befluisterend het luguber gebeuren. De grasprietjes hoorden het, ze vertelden het aan de bladeren der boomen, die het geheim overlispelden aan de vogels.

Zoo wist de inlandsche wereld het.

En vol angst voor het schrikbare dat hun te wachten stond, ontvloden ze de enting van het onreine. En zij die reeds ingeënt waren werden uitgestooten uit de gemeenschap der geloovigen. Hun bidden zou niet meer helpen, want het serum, het «air serani», het gewijde water der Christenen, dat in hun aderen was gespoten, had de onschuldige geloovigen reeds binnengevoerd tegen hun wil in het Christendom. «Soedah masoek nasarani».

En natuurlijk liet niemand zich meer inenten.»

Niettegenstaande de controleur alle moeite aanwendde om de gemoederen tot bedaren te brengen, zat de schrik er toch zóó in dat, volgens hetzelfde krantenbericht, vele bewoners van Terdjoen have en goed verkochten en naar Penang en Malaka uitweken.

§ 182. In geheel anderen en voor de vaccinatie gunstigen zin heeft het aan de inentingslitteekens gehecht volksgeloof zich onder de Galelareezen ontwikkeld. Daar laat men zich gaarne inenten, zegt Van Baarda 63, omdat men meent, daardoor den pokkenvorst te misleiden! Men brengt hem nl. daardoor in den waan, reeds «schatting» te hebben betaald. Ook hierbij dus, mehercle! wordt ons het misleidingsmotief niet bespaard (verg. § 128). Ik hoop niet, den schrijver te veel te ergeren, door de juistheid ook van deze mededeeling in twijfel te trekken en te veronderstellen dat, indien inderdaad de Galelareezen zoo gesteld zijn op de vaccinatie — en wij hebben geen reden daaraan te twijfelen — dit te danken is aan den heilzamen invloed der zending in dezen. Veel geloofwaardiger lijkt mij zijne mededeeling op blz. 66 van zijn interessant opstel, reeds boven in § 126 besproken, dat de Galelareezen van Ori zich niet mochten laten inenten. Deze inentingsvrees zal m. i. vroeger veel algemeener geweest zijn; en dit past dan ook geheel in het systeem van de vereering, den pokken-vorst aldaar, ook volgens Van Baarda, toegedragen; eene vereering, welke ook bij hen als bij de Makassaren en Boegineezen het ondergaan der pokken als schattingbetaling, als heerendienstvervulling doet beschouwen (verg. Van Baarda, 63). Naar analogie van de boven (§ 179) medegedeelde feiten en in verband met het voorafgaande zullen de Galelareezen vroeger m. i. ongetwijfeld ook de opzettelijke besmetting in toepassing hebben gebracht; ik geloof, deze veronderstelling — in mijn pokopstel, 61 nt. 2, t. o. v. de Tobeloreezen geopperd — te mogen staande houden niettegenstaande Van Baarda's uitdrukkelijke ontkenning (blz. 63). Ik twijfel dan ook niet, of een minutieus onderzoek bij ouden van dagen zal tot bevestiging mijner veronderstelling, leiden. Dat men voor de gevolgen der pokziekte bang is, is daarmede geenszins in strijd. Immers wij zagen in § 178, dat juist die vrees tot opzettelijke besmetting moet hebben geleid, in verband met de overtuiging, dat die gevreesde ziekte onmogelijk te vermijden is. Deze overtuiging zou ook in overeenstemming zijn

met het door Van Baarda medegedeelde misleidings-motief, indien het bestaan van dit laatste niet a priori als in de hoogste mate onwaarschijnlijk in twijfel getrokken diende te worden. Zich in massa onderwerpen aan den onvermijdelijken heerendienst, ligt geheel in de lijn van de primitieve voorstelling der pokziekte: ieder moet heerendienst verrichten voor den vorst, zoo ook voor Heer-Pokken; in hoe grooter getale men voor dien heerendienst opkomt, zooveel te lichter ieders taak zal zijn; zoo ook bij den pokken-heerendienst. Aan laatstbedoelden dienst kan men zich ook door variolatie onderwerpen; variolatie toch vormt volgens primitieve opvatting eene verdeeling der onvermijdelijke pokziekte over velen.

Nu zou het desnoods nog mogelijk zijn geweest, dat aan deze variolatie later demonenmisleiding als motief was ondergeschoven. Maar dat zulks zou geschied zijn t. o. v. van gouvernementswege toegepaste vaccinatie, is niet aan te nemen.

Variolatie door direct van den pokpatient op den gezonde overgebrachte smetstof wordt als overdraging van ziektestof door den primitieve volkomen begrepen; vaccinatie daarentegen, inenting van een geheimzinnig praeparaatje, ligt buiten het bereik van zijn begripsvermogen. In het praeparaat herkent hij immers de pokstof niet; het wordt door hem gewantrouwd; men zou hem immers alle mogelijke ziekten of kwalen of wie weet welk ander kwaad ook maar, kunnen inenten! hij kan dat niet contrôleeren.

Maar ook wanneer het wantrouwen ten slotte voor vertrouwen heeft plaats gemaakt, zal het onmogelijk geacht moeten worden, dat men de vaccinatie als pokgeest-misleiding gaat beschouwen. Immers, wat van hooger hand bij wege van prentah wordt ingevoerd ligt zóó geheel buiten den radius van het primitieve denksysteem, dat het onmogelijk daarvan deel kan gaan vormen, zoodat uitoefening van eenigen invloed op eenig onderdeel van dat systeem totaal uitgesloten is.

XVII.

§ 183. In dit laatste hoofdstuk hebben wij ten slotte nog te onderzoeken, waarom de pokdoode bij vele volken op eene andere manier wordt begraven als gewoonlijk. Die begrafenis

heeft in vele gevallen nl. plaats in alle stilte en zoo vlug mogelijk. Van één geval maakte ik gewag in mijn pokopstel, 73; bij de Karo-Bataks, zagen we daar, worden de pokdooden niet alleen zoo spoedig mogelijk begraven, maar mogen voor hen ook geene klaagzangen geweend, geen doodenfeesten gevierd worden. Ik vroeg mij af, of de reden hiervan wellicht gezocht moest worden in het geloof, dat eene epidemie aan gepleegde bloedschande toe te schrijven is, hierbij het oog hebbende op eene soort straf, op den overledene uitgeoefend. Dit kan evenwel de bedoeling niet zijn; want het kan geen zin hebben, den doode, die zelf dupe is geworden van door anderen gepleegde bloedschande, daarvoor te straffen. Na ons onderzoek omtrent de beteekenis van bloedschande en andere soorten van taboe-verbreking, en van de daaruit voortspruitende gevolgen (zie §§ 81—83), is het duidelijk, dat tusschen het een en het ander wel eenig verband bestaat, maar niet in dien zin, als zou het ontbreken van de gewone plechtigheden bij de begrafenis van een pokdoode als een soort straf zijn aan te merken of althans als eene uiting van verachting of haat. Dit is a priori reeds hierom onaannemelijk, omdat de begrafenisplechtigheden voor het grootste gedeelte meer ten behoeve van de overlevenden dan van den doode strekken. Bovendien zou zulk eene betuiging van verachting slecht te rijmen zijn met de vereering, die men den «pokgeest» en zelfs tot zekere hoogte hier en daar den pokpatient toedraagt.

Dat men bij het ontbreken van de gewone begrafenisplechtigheden dadelijk aan iets oneervols denkt en spoedig gereed is om in zoo'n geval van eene minder eervolle begrafenis te spreken, waaraan wederom de gedachte wordt verbonden, dat de doode op oneervolle wijze moet zijn gestorven, is te begrijpen. Immers, wij beschouwen de verschillende begrafenisgebruiken als evenzoovele eerbewijzen, den overledene gebracht. Als zoodanig hebben deze zich dan ook in den loop der eeuwen vervormd. Dit is evenwel niet de oorspronkelijke beteekenis ervan, zooals boven reeds werd opgemerkt. Een eenvoudig voorbeeld vinden wij in het gebruik bij militaire begrafenissen, om een salvo te lossen boven de doodkist, een der «militaire honneurs», het stoffelijk overschot van den kameraad bewezen. De oorsprong van dit gebruik nu is vrij gemakkelijk na te gaan, wanneer men denkt aan het helsche lawaai, dat bij primitieve

volken bij begrafenissen dikwijls gemaakt wordt, en hetwelk dient om de booze geesten of den geest des overledenen te verjagen, zooals de animisten zich dit verklaren, vóór dien echter om den kwaden invloed van den dood, de besmetting des doods, door geluidmagie te bezweren.

Zoo verkeerd als het zou zijn om, met miskenning van deze en dergelijke nuchter-egoïstische motieven, in de verschillende begrafenisgebruiken van stonde aan niet anders dan eerbewijzen te zien, zoo verkeerd is het, om het ontbreken daarvan als iets oneervols te beschouwen. Door dit te doen, toetsen wij oude gebruiken aan moderne opvattingen, die veelal tal van eeuwen jonger zijn; dit komt in het algemeen nog maar al te vaak voor.

§ 184. Toen ik mijn pokopstel schreef, waren mij van de eigenaardige begrafeniswijze van pokdooden bij de Karo's geene parallellen bekend. Sedert heb ik er echter vele gevonden, niet van Java evenwel. Daarbij is mij verder gebleken, dat niet uitsluitend pokdooden eene «onvolledige» of althans «bijzondere» begrafenis deelachtig worden, maar in het algemeen allen, die aan eene epidemische ziekte overleden zijn. Nog andere kategorieën van dooden worden dikwijls op bijzondere, al is het dan niet steeds op dezelfde bijzondere wijze, begraven: zij, die een gewelddadigen dood hebben ondergaan, dus gesneuvelden, vermoorden, zelfmoordenaars, drenkelingen; ook zij, die anderen hebben gedood, moordenaars (overleden, vóór zij gereinigd zijn, indien reiniging althans is toegelaten); de als zuigeling of althans als zeer klein kind gestorvenen; maagden, kraamvrouwen; vorsten en priesters. Op het eerste gezicht vormen deze personen wèl zeer heterogene elementen der menschenmaatschappij; stellen wij ons evenwel op het denkstandpunt der primitieven, zoo ontdekken wij al ras bij allen eene eigenschap, die gewichtig genoeg is om hen onder eenzelfde groepeering samen te vatten: zij behooren alle nl. tot de min of meer getaboeëerden (verg. § 53).

Het spreekt van zelf, dat in den loop der tijden veel wijziging is gekomen in de opvattingen der verschillende volken. Bij geen enkel vinden wij de bijzondere begrafeniswijze t. o. v. alle bovengenoemde dooden tegelijk vermeld, bij enkele komen er nog andere kategorieën bij. In hoeverre dit aan onvolledigheid der gegevens is toe te schrijven, valt moeilijk te zeggen. Bij

de genoemde kategorieën van dooden is de begrafenismethode veelal verschillend; zij is echter steeds eene «bijzondere», afwijkend van de gewone. Wilden wij deze afwijkingen in alle bijzonderheden nagaan en de redenen daarvan nauwkeurig onderzoeken, zoo zou dit gepaard dienen te gaan met eene uiteenzetting van alle bekende begrafenisgebruiken op praeanimistischen grondslag. Daaraan valt hier natuurlijk niet te denken; dit hoofdstuk zou, vrees ik, grooteren omvang verkrijgen dan de voorgaande tezamen; het zou eene verhandeling op zich zelf vormen, waarvoor mij op het oogenblik trouwens het noodige materiaal zou ontbreken. In het volgende wil ik slechts zéér voorloopig in het kort trachten aan te geven, welke beteekenis m. i. te hechten is aan het feit der bijzondere begrafenismethoden.

§ 185. De dood vormt voor den cultuurmensch zoowel als voor den primitieve een groot mysterie; voor den eerst-, echter meer dan voor den laatstgenoemde. De primitieve stelt zich tegenover den dood op veel nuchterder standpunt; hij denkt over den aard van den dood niet diep na en aanvaardt den toestand zooals hij gegeven is, zonder zich al te veel te vermoeien met de vraag, hoe het den doode wel te moede zou zijn. Hij heeft daartoe te minder reden, omdat de dood voor hem niet iets noodzakelijks beteekent, hij volstrekt niet inziet, dat ook voor hem eens het laatste uurtje zal slaan. «Als ich» begint Von den Steinen het 14[e] hoofdstuk van zijn werk, handelende over het wetenschappelijk denken der Bokaïrí, «im Verlauf meiner sprachlichen Aufnahme Antonio den Satz vorlegte: ««Jedermann muss sterben,»» schwieg er zu meinem Erstaunen geraume Zeit. Es entstand dieselbe lange Pause, die ich jedesmal zu überwinden hatte, wenn ich ihm eine der ihm so fremdartigen, uns so geläufigen Abstraktionen auftischte. Da lernte ich denn zum erstenmal, der Bakaïrí kennt kein Müssen, er ist noch nicht dazu gelangt, aus einer Reihe immer gleichförmig wiederkehrender Erscheinungen die allgemeine Notwendigkeit abzuleiten, ganz besonders aber versteht er auch gar nicht, dass der Mensch sterben m u s s . . . . Die Uebersetzung Antonios, die das Wort ««müssen»» umging, aber doch zeigte, dass er meine Absicht richtig verstanden hatte, lautete nach viertelstündigem Nachdenken etwas verzwickt: ««i c h sterbe nur (und) w i r (sterben).»» Der Dolmetscher schüttelte aber

unbefriedigt den Kopf; er hatte den Zweifel, den auch wir etwa kaum unterdrücken möchten, wenn da behauptet würde: ««alle Menschen müssen ermordet werden.»» Nur aussen, in einem bösen Streich, sucht der Indianer die Ursache des Todes. Gäbe es nur gute Menschen, so gäbe es weder Kranksein noch Sterben. Nichts weiss er von einem natürlichen Ablauf des Lebensprozesses.»

Indien wij in aanmerking nemen, dat gewelddadige dood bij primitieve volken lang geen zeldzaamheid is, lijkt ons de primitieve opvatting minder vreemd. Men denke aan de voortdurende oorlogjes, aan de gevaren om door wilde dieren verscheurd of door het geweld van natuurkrachten gedood te worden, waaraan de primitieve in oneindig grootere mate blootgesteld is dan wij. Voor hem vormt de gewelddadige dood, indien men de kindersterfte uitzondert, den regel, zou ik haast zeggen; natuurlijke dood van een volwassene is voor hem bijna uitzondering.

§ 185a. In den beginne heeft de primitieve mensch zich zeer zeker niet moegedacht over de beteekenis van den dood en liet hij zich met den doode niet veel in. Men liet den doode waar hij was, ontvluchtte het huis, wierp het lijk ergens in de wildernis of in rivier of zee enz. Eerst later schijnt men tot begraven of verbranden te zijn gekomen. Men vindt die primitieve manieren, om zich van een lijk te ontlasten, nog bij tal van volken; soms als survival. Bij den primitieven Indianenstam der Macheyenga's (oostelijk deel van Peru) bv. wordt het lijk zoo spoedig mogelijk, in een lap katoen gewikkeld; in de rivier geworpen tot voedsel der visschen; hetzelfde doet men zelfs met oude menschen, die den dood nabij zijn (Globus, dl. 98, blz. 196, naar Farabee in Proc. Amer. Antiqu. Soc. October 1909). Van de Papoea's der beneden-Digoel deelt Pionier ons in de N. R. Ct. van 5 Sept. 1913 mede: «Aan begraven doet men niet. De dooden worden op stellages in het bosch gelegd en daar aan hun lot overgelaten». De Masai en Wandorobbo (O. van Victoria Nyanza) leggen de lijken eenige honderden passen buiten de kraal neer, tot voedsel van de hyena's: Merker, 192—193; andere voorbeelden zullen wij beneden nog ontmoeten.

Gaat men tot begraven over, dan tracht men dikwijls door allerlei middelen de terugkomst van den doode te verhinderen. Uit vele gebruiken blijkt, dat men zich geen goed begrip ervan

kan vormen, dat de doode iets anders is dan de levende, behalve dat hij zich niet meer beweegt, niet meer spreekt enz. In geen geval mogen wij aannemen, dat de primitieve mensch zich van stonde aan een begrip zou hebben gemaakt van eene onsterfelijke ziel in tegenstelling met een vergankelijk stoffelijk omhulsel.

De wijze, waarop men met de dooden omspringt, wijst zonder twijfel op eene oorspronkelijk monistisch-materialistische voorstelling als grondslag daarvan; eerst later heeft het animisme daarin veel wijziging gebracht. Het vastbinden van het lijk in hurkende houding, de zoo veel voorkomende «Hockerbestattung», om slechts één voorbeeld te noemen, zal men toch waarlijk moeilijk «animistisch» kunnen verklaren.

Hoewel men zich geen rekenschap geeft van den aard des doods, ziet men wel, dat er eene zeer bijzondere verandering bij den doode intreedt. Men vreest den doode, omdat men bang is, door aanraking van het lijk in denzelfden toestand te geraken; men vreest de «besmetting des doods», waarvan wij boven eenige keeren voorbeelden hebben ontmoet: zie §§ 97, 99, 119, 176. Van de Macheyenga's wordt uitdrukkelijk vermeld dat, indien zij de hutten der gestorvenen verlaten, dit niet geschiedt uit vrees voor hun «geest», maar voor besmetting door de ziekte des overledenen (waarschijnlijk beter: voor besmetting door den dood).

Die vrees voor de «besmetting des doods» vormt den praeanimistischen grond voor alle, of in elk geval voor verreweg de meeste begrafenis- en rouwgebruiken. De animistische denkwijze, hetzij van de minder beschaafden zelven, hetzij dikwijls ook van de beschrijvers hunner zeden en gewoonten, heeft aan die gebruiken andere motieven gegeven, die zich later bij de meer «beschaafde» en cultuurvolken wederom telkens en telkens gewijzigd hebben. Ik merkte reeds op, dat dit onmogelijk kan worden behandeld in korte trekken, daarvoor bovendien heel wat vorschersarbeid noodig is, waartoe mij op het oogenblik tijd en gelegenheid ontbreken. Den belangstellende verwijs ik naar Preusz' opstel in Globus, dl. 86, blz. 361 en in dl. 87, blz. 400, 414 v. ter voorloopige orienteering; verder vooral naar Junod's buitengewoon rijk werk, speciaal I 132—169 (verg. § 119).

Wie de verschillende begrafenis- en rouwgebruiken in laatst-

geciteerd werk leest en daaraan de analoge gebruiken bij de verschillende volkeren toetst, kan niet anders dan volkomen overtuigd worden van de oorspronkelijke beteekenis daarvan: afweer van «the contamination of death». Ik kan niet nalaten, om enkele dier gebruiken hier in het kort mede te deelen.

§ 186. De doodgravers, gewoonlijk twee naaste bloedverwanten, moeten gehuwd zijn, anders zouden zij onmogelijk van de besmetting des doods gereinigd kunnen worden. Zou men een ongehuwden zoon dit opdragen, hij zou ongeveer deze tegenwerpingen maken: «How can you propose to me such a thing? Am I not immature (mbisi, properly raw)? I am not yet ripe! Is defilemeut of death not there? With whom could I wash it away?«

Hieruit kan men opmaken, hoe gevaarlijk die besmetting geacht wordt te zijn. De jongeling, die nog niet gehuwd en dus nog niet de noodige magische versterking voor het huwelijk deelachtig is geworden (verg. § 99 en de andere onder «huwelijksceremonieën in het register aangegeven §§), zou daartegen niet bestand zijn. — De begrafenis heeft bij zonsondergang plaats (verg. § 43); het lijk wordt door een gat in den muur, niet door de deur uitgedragen. Dat de beteekenis hiervan niet animistisch is (verg. § 141 i. f.), blijkt ontwijfelbaar uit de volgende mededeeling in nt. 1 van blz. 138: «In the Hlabi clans, the corpse is carried through the door, but the plaster on both sides of the door is beaten and falls down. It will be repaired later on». Dit is geheel in overeenstemming met de in §§ 138—141 van deze verhandeling uiteengezette opvatting. — De delvers spreken geen woord (verg. §§ 116 v.). Het lijk wordt op oude lappen in het graf gelegd; in de lappen en matten, waarin het lijk gewikkeld was, wordt eene groote snede gegeven; ze worden mede in het graf gelegd; ijzer en andere metalen zijn taboe bij het graf. Aarden potten, vooral oude, worden boven het graf stukgeworpen (verg. § 96ᵇ) «to show anger against death». Over het weenen hierbij zagen wij in § 119 reeds het een en ander. Wij zagen daar ook, dat vooral de weduwen en grafdelvers het grootste gevaar van «doodsbesmetting» loopen. Zij in de eerste plaats dienen dus te worden «gereinigd», wat door verschillende magische handelingen geschiedt. Zoo bv. door berookingen boven in aarden potten gebrande kruiden, welke potten daarna boven het graf worden

stuk geworpen (blz. 145); het haar wordt hun geheel afgeknipt, de anderen doen dit gedeeltelijk. Bij de noordelijker Hlabi's geschiedt deze haarknipping aldus: de medicijnman neemt een gebroken pot (zie § 96ª!), doet daar water en kruiden in, wascht daarmede het haar der weduwe en knipt dit vervolgens. Alle anderen maken het hoofd met hetzelfde water nat en scheren vervolgens elkaar (blz. 152). Niet alleen delvers en weduwen, maar alle dorpsbewoners, de hutten enz., in de eerste plaats die des overledenen, worden gereinigd; zelfs degenen, die van een reis terug mochten komen kort na een sterfgeval in een dorp, worden «ontsmet»; zie blz. 147, 149; II 369.

§ 187. Uit het bovenstaande is het duidelijk, dat de dood van een mensch een buitengewoon magisch gevaar oplevert, in de eerste plaats voor de delvers en weduwen alsmede de overige na-verwanten, maar verder ook voor het geheele dorp: door een sterfgeval treedt de toestand van ndjaka in, hetwelk aldus omschreven wordt: «it is something which kills a great many men» (Junod, I 153). De ndjaka vormt eene zóó gevaarlijke magie, dat coïtus gedurende ziekte en dood van iemand, vooral als het een persoon van aanzien betreft, voor alle dorpsbewoners taboe wordt verklaard (verg. § 42). Aan dezen gevaarvollen toestand moet een eind worden gemaakt door het hlamba ndjaka, het «wegwasschen van de ndjaka». Mochten een man en vrouw deze taboe hebben verbroken, zoo moeten zij dit openlijk bekennen, daar zij anders gevaar zouden loopen, aan tering dood te gaan (eene zéér gevreesde ziekte bij de Thonga, zie § 119; voor die openlijke biecht verg. §§ 106—112). Het schuldige paar nu moet met het hlamba ndjaka een begin maken. Dit bestaat hierin, dat alle paren van het dorp achtereenvolgens in het bosch cohabiteeren semine non immisso; man en vrouw komen daarna langs afzonderlijke wegen terug; de vrouw brengt een pot met water mede, plaatst dezen voor de dorpspoort of de huisdeur en wascht daarin hare handen; de mannen komen daarna en stampen ter zelfder plaatse op den grond; daarna baden mannen en vrouwen zich in de rivier, waarmede de coïtus-taboe is opgeheven (o. c. 153 v.). Dit hlamba ndjaka is wel zéér karakteristiek voor de magische beteekenis van den dood; de gemeengevaarlijke magie wordt door vermijding van de magische coïtus-handeling zoo

ongevaarlijk mogelijk gemaakt; deze taboe wederom opgeheven door ritueelen geinterrupteerden coïtus. Het is één magie, àl magie!

Die coïtus interruptus, dien wij in § 176 reeds bij hetzelfde negervolk ontmoetten, is ook noodzakelijk om de weduwen van de doodsbesmetting haars echtgenoots te bevrijden. Bij de Thonga heerscht het leviraat; dit recht mag evenwel eerst daadwerkelijk worden uitgeoefend, nadat de weduwen (de Thonga is polygamist) hare besmetting op vreemde mannen, uit een ander dorp, hebben overgedragen. Dit nu doet de weduwe, door een vreemde over te halen, vleeschelijke gemeenschap met haar uit te oefenen, waarbij zij evenwel voor tijdige interruptie te zorgen heeft. Is haar dit gelukt, zoo is zij van de «defilement of death» bevrijd en keert zij vol vreugde naar haar dorp terug. De weduwen komen zooveel mogelijk tegelijk terug en heffen bij de hoofdpoort van het dorp een vervaarlijk geschreeuw aan, mikulungwana, «shouts which mean at the same time joy and sorrow.» Dit geschreeuw wordt bij eenige andere gelegenheden ook gemeld en heeft natuurlijk geen andere beteekenis dan die van geluid-magie (verg. §§ 117—120). De rouw wordt nu gezegd, te zijn «gerijpt»; de weduwe heeft nu nog slechts den rouw te «dooden». Dit geschiedt met medewerking van haren rechtmatigen tweeden echtgenoot, die haar in de hut bezoekt: zij maken vuur aan, doen twee pillen reinigingsmedicijn erin en laten zich door den rook ervan bewalmen; daarna dooven zij het vuur door er op te urineeren (zie Junod, I 201—203; verg. §§ 36, 37, 157).

De magische beteekenis van al deze praktijken is ons wèl bekend; wij behoeven na al het voorgaande daarbij niet stil te staan. Ik geloof, dat het duidelijk genoeg gebleken is, dat de verschillende boven beschreven begrafenis- en rouwgebruiken als magische handelingen te qualificeeren zijn, welke met animisme in hoegenaamd geen verband staan; en zulks, alhoewel de Thonga en naburige volken toch zeker tot de animistische gerekend moeten worden. Deze gebruiken zijn evenwel nog alle uit de vóór-animistische periode overgebleven; hunne magische beteekenis, hoewel niet in allen deele nog begrepen, treedt met niet te miskennen duidelijkheid aan den dag.

§ 188. Hetzelfde is het geval bij verschillende begrafenisgebruiken van anderen aard, die wij elders ook aantroffen. Slechts

enkele voorbeelden uit de Molukken: Op Boeroe wordt in het graf een stuk lijnwaad uitgespreid en vervolgens worden twaalf borden en vier kopjes daarin gelegd; op het gesloten graf worden geplaatst: schotels, kopjes, een aan flarden gescheurd stuk wit lijnwaad, gierst, djagoeng, spaansche peper, kĕlapa-noten, water, sagero, enz. (Riedel, 80). Kan men in die spijzen nog met eenigen grond een offer zien, moeilijk zal ditzelfde kunnen worden gedaan t. o. v. de borden en schotels, en van het stukgereten lijnwaad; maar ook die spijzen en dranken hebben m. i. geen andere dan magische beteekenis. Over de magische beteekenis van aardewerk en lijnwaad vergelijke men resp. §§ 96—97 en 120, over die van verschillende spijzen § 69.

Een en ander ontmoet men ook op de overige Moluksche eilanden bij begrafenissen. Metalen voorwerpen, hetzij van goud of zilver, hetzij van ijzer, treft men mede veelvuldig aan onder de zaken, die den doode worden medegegeven; en ook hierbij is men al spoedig geneigd, aan «offers» te denken. Eene vergelijking met de gebruiken van anderen aard, waarbij diezelfde voorwerpen eene rol spelen, zal echter spoedig de oorspronkelijke, ware beteekenis ervan doen begrijpen. Zij dienen om de gevaarlijke magie des doods te neutraliseeren, hebben m. a. w. eene magische beteekenis. Dat later daaraan door den animistischen mensch het begrip van doodenoffer toegekend is geworden, wordt natuurlijk niet ontkend, ofschoon de oorspronkelijke bedoeling dikwijls nog duidelijk te voorschijn treedt uit den aard der medegegeven zaken. De mythologiseerende geest heeft het trouwens niet bij de vervorming tot offers gelaten; men denke slechts aan de met het doodenmuntje in verband gebrachte verhalen. Na al het voorgaande is het voldoende, ons te bepalen tot eene verwijzing naar de §§ 97 en 162—164, en vervolgen wij onze voorbeeldenreeks uit de Molukken.

Op Ambon en de Oeliase worden gouden en zilveren voorwerpen, ook wel een oude schotel, den doode medegegeven; op Ceram eveneens schotels en borden, verder gongs, zilveren ringen en armbanden, rood, wit en zwart lijnwaad. «De familieleden, die in andere negariën wonen en te laat komen, blijven beneden onder het huis weeklagen (verg. § 118), totdat de achtergebleven huisgenooten hun eenige borden van den doode geven als een bewijs, dat deze hun telaatkomen niet als onverschilligheid aanmerkt», aldus Riedel 141.

Eigenaardig, tot welke verklaringen het animistisch rationalisme al niet leidt! Het is waarlijk overbodig er nog uitdrukkelijk op te wijzen, dat de oorspronkelijke bedoeling geen andere kan zijn dan afweer van kwaden invloed. Een ander staaltje van dit rationalisme geeft ons deze mededeeling, eveneens op de ceramsche begrafenis betrekking hebbende (o. c. 142): «Den derden dag verzamelden zich de bloedverwanten, mannen en vrouwen, bij het graf, met zich voerende gongs, oude schotels, borden en allerlei lijnwaad, welke op het graf in stukken geslagen of verscheurd worden, als teeken van gehechtheid aan den doode, opdat hij zien kunne dat zij hem boven de vernielde artikelen achten»! Voor de ware beteekenis vergelijke men § 96[b]. Het medegeven van sarongs, lijnwaad, zilveren en gouden voorwerpen, geld, geweren, gongs, wordt ook van de Ceramlaoet-eilanden gemeld (o. c. 182, 183). Op het graf plant men vier staken, waaraan wit lijnwaand wordt gehangen (o. c. 184; verg. §§ 127—131, 143).

§ 189. Vóór dat op de Watoebela-eilanden het lijk gebaad en in lijnwaden gewikkeld wordt, werpt men boven uit het huis: een kĕlapadop met djagoeng-korrels, een met katjang, verschillende pitvruchten, een mandje kanaripitten, sirih- en pinangvruchten, een aarden pot, een bord, en nog enkele zaken meer, natuurlijk «als aandeel voor den doode»! Onder het hoofd van het lijk legt men twee doeken, onder den rug twee badjoe's, in den mond een gouden oorhanger (doodenmuntje!); aan een der vingers wordt verder een gouden ring gestoken (o. c. 211). Op de Kei-eilanden vinden wij het medegeven van oud aardewerk terug: aan het hoofdeneind 5 borden, aan het voeteneind 2, rechts en links van het lijk één bord; het graf wordt «versierd» met houten staken met wit lijnwaad, of door een bladertak met pisang, suikerriet en een bord, verder kĕlapanoten op het graf te plaatsen (o. c. 240). Onder de medegegeven zaken behooren op Leti, Moa en Lakor: een breekijzer, een mes, een parang, een piek, een gevulde sirihkoker; een hond wordt dikwijls levend medebegraven, als tochtgenoot» (verg. §§ 80, 82; o. c. 394).

De doodenmunt-gedachte ontmoeten wij op de Loeang-Sermatagroep, waar men een gouden plaat legt op het gelaat en de borst en onder het zitvlak, een stukje goud of gouden oorhangers in den mond van het lijk.

De orlete, afstammeling van den dorpsstichter, plengt arak of sagero in het graf, na met zijn daarmee bevochtigden wijsvinger ten hemel gewezen te hebben; dit wordt natuurlijk als «offer» geduid, verg. echter § 134. Vijf à zes borden worden op het graf stukgeslagen, «als aandeel van den doode» natuurlijk weer! Eigenaardig is, dat de christenen op deze eilandengroep op het graf eenige stukken wit of zwart lijnwaad ophangen (verg. §§ 127—131; zie voor een en ander o. c. 328).

Op de Aroe-eilanden wordt het lijk met goud en zilver behangen en twee nachten in zittende houding gehouden met zijn voeten op olifantstanden; op den derden dag wordt het in eene prauw op een stellaadje gelegd, en eten de familieleden stukjes van wang, borst enz. op; het lijk wordt op den 7^en^ dag in de prauw op een stellaadje aan het strand gezet, totdat de tijd aanbreekt, om de beenderen te verzamelen. Waarschijnlijk zullen slechts de lijken van zeer bijzondere personen aldus behandeld worden, b.v. van hoofden; in elk geval komt dadelijk begraven ook voor, en dan worden op het graf olifantstanden, ijzeren potten, pannen en borden stukgeslagen (o. c. 267). Het verorberen van stukjes lijk zal waarschijnlijk oorspronkelijk ten doel hebben gehad, zich de eigenschappen van den overledene eigen te maken, of zich zelven magisch er door te versterken. Ook het lijkevocht wordt, in eene omgekeerde gong opgevangen, met sagoe vermengd, genuttigd, «als een bewijs van gehechtheid.... of om met hem in eene voortdurende gemeenschap te blijven, ook om door tusschenkomst van de eridi (geest) van den doode een ander ziek te maken». Dit laatste wijst er op, dat men zich tooverkracht er door tracht te bezorgen. Hoe het zij, het schijnt in geen geval een algemeen gebruik (ofschoon opeten van lijkendeelen vrij veel wordt aangetroffen; zie Steinmetz' Endokannibalismus) en zeer zeker in strijd met de vrees voor de «besmetting des doods», althans volgens onze opvattingen. Men bedenke echter, dat de primitieve van die «besmetting» eene geheel andere voorstelling heeft; hij vreest vooral de uit de lichaamsopeningen (mond, oogen, neus) komende magie; vandaar de «doodenmuntjes», of wat daarvoor in de plaats treedt, op en in die openingen, zelfs onder het zitvlak (Loeang-Sermata), en het inwikkelen in een of meer, tot zeven stuks lijnwaad. Men merke ook op, dat het lijk vooraf door goud en zilver en olifantstanden ontmagied wordt;

het vocht in eene g o n g wordt opgevangen; met het nuttigen van een en ander tot den derden dag wordt gewacht.

De lijkbezorging door plaatsing van het lijk in eene prauw vinden wij eenigszins gewijzigd terug op de Tanimber-eilanden. Daar geeft men de kist n.l. den vorm eener prauw; zij wordt echter geheel gesloten, en vervolgens op een stellaadje van geweren en draaibussen aan het strand geplaatst, voorzien van masten, zeilen en tal van witte en roode vlagjes (verg. §§ 127—131); borden, wapens, spijzen ontbreken ook hier niet (o. c. 305 v.).

Ook op de Babar-groep heeft de kist den vorm eener prauw; deze wordt hetzij op een rots, hetzij aan het strand geplaatst, hetzij ook begraven, al naar gelang van de aanwijzingen van den doode. Na gebaad te zijn — wat een algemeen gebruik is — worden het lijk de haren geolied met këlapa-olie (zie § 159); de weduwe of weduwnaar kauwt wat sirih en doet deze met tabak in den mond van het lijk; «om de ooren worden twee gouden lorlora (?), in den mond twee, op de oogen twee en onder het hoofd een gouden bord gelegd» (waarschijnlijk dan toch b o r d j e s, althans die in den mond en op de oogen worden gelegd!); «verder worden zes ivoren armbanden om elk der armen gestoken. Dit afgeloopen zijnde wordt het lijk in grof rood katoen gewikkeld en met vischlijnen vastgebonden. Voordat het lijk gekist wordt, legt men er bovenop nog een kam van bambu, ulor genaamd» (verg. § 102). Ook de kist wordt met rood katoen omwikkeld (verg. § 55 nt.; Koesnoen, 26, 38).

Bij de begrafenis komen verder te pas: keukenasch, wapens, schelpen, aarden pot, mat en kussen van den overledene enz.; de voorwerpen worden op het graf stukgesneden of -geworpen (o. c. 359).

§ 190. De magische beteekenis der besproken begrafenis-gebruiken valt, naar ik meen, niet te betwijfelen; uitbreiding van het bewijsmateriaal, hetwelk in de ethnographische en folkloristische literatuur in onoverzienbare massa voor het grijpen ligt, zou haar steeds meer uit doen komen. Voor ons doel zij het bovenstaande voldoende; wij hebben ons thans verder bezig te houden met de vraag, waarom bij sommige dooden in vele opzichten wordt afgeweken van de gewone gebruiken.

Zooals in § 184 reeds werd opgemerkt, heeft die afwijking veelal

plaats bij de begrafenis van en den rouw over personen, die in leven min of meer getaboeëerd zijn, d. w. z. personen, die om de eene of andere reden zich in een magischen toestand bevinden en zoowel gevaarlijk zijn voor anderen, als zelven in gevaar verkeeren (zie § 53). Dit feit nu geeft ons eene aanwijzing tot het benaderen der motieven, die achter de verschillende afwijkingen schuilen.

Wij weten, dat voor den primitieve de dood niet iets onafwendbaars beteekent. Natuurlijke oorzaken voor den dood bestaan voor hem mitsdien niet; dit is geheel in overeenstemming met, en een noodzakelijk voortvloeisel van zijn zuiver-associatief denken. Voor den primitieve zijn ziekte en dood dan ook steeds te wijten aan magie, en wel zeer sterk werkende magie. De voorstellingen betreffende de oorzaken des doods vormen een integreerend deel van zijn magisch denksysteem.

Met de meest voor de hand liggende en de meest frappeerende doodsveroorzakingen is de primitieve wel bekend; steeds heeft men daarbij echter zijne magische wereldbeschouwing in het oog te houden. Die dood-veroorzakende feiten, als epidemieën, doodelijke verwondingen, enz., vormen als zoodanig in zijn oog magie; de personen, die daaraan het meest blootgesteld zijn, worden bij hun leven als getaboeëerd beschouwd: lijders aan pokken, cholera enz., krijgslieden e. d. m. Bij anderen spruit de taboe-toestand uit andere, steeds magische, oorzaken voort: jongelieden en maagden in de gevaarlijke overgangsperiode vóór zij door wijding magisch versterkt zijn; menstrueerenden en vooral kraamvrouwen; in verband met laatstgenoemden ook kleine kinderen, die uit den aard der zaak nog geen voldoende magische versterking hebben ontvangen; verder vorsten, priesters, toovenaars, enz. Bij hen vormt de reeds aanwezige taboe-toestand in de oogen van den primitieve een voldoenden grond voor den dood. Ook hierbij heeft wisselwerking plaats: de taboe-toestand brengt doodsgevaar met zich mede, de inderdaad veelvuldig waargenomen sterfte onder verscheidene dezer kategorieën van personen versterkt den taboetoestand, waarin zij uit anderen hoofde reeds verkeeren: oorzaak en gevolg werken vice versa op elkaar terug. Zoo bv. bij pasgeboren of nog zeer kleine kinderen; hun taboe-toestand (blijkende uit haar- en nagelknippings-ceremonieën, het niet betreden van den grond, voeding door melk en honig enz.) staat in direct

verband met de lichaamsopenings-magie; zoo ook bij de kraamvrouw zelve; de groote sterfte onder de kinderen en waarschijnlijk ook onder de kraamvrouwen versterkt echter anderzijds weer de opvatting, dat deze kategorieën van personen taboe zijn.

§ 191. Doet dergelijke, als dood-veroorzakend erkende, magie bij eenig sterfgeval zich niet voor, zoo moet eene bijzondere oorzaak voor dat geval bestaan: en dan kan de primitieve zich deze niet anders voorstellen dan als eene magische handeling van eenig mensch, later ook als die van een bepaalden geest of van booze geesten in het algemeen. In zoo'n geval vinden wij dikwijls vermeld, dat men op eene of andere wijze er achter tracht te komen, meestal door ondervraging van het lijk — waaruit niet tot «animisme» mag worden geconcludeerd! — wie de veroorzaker van den dood is.

Bekend is de wijze, waarop de Alfoeren van Boeroe dit doen; zie Wilken, I 63—64: Het in eene van boomschors vervaardigde bak, sisan, neergelegd lijk wordt door vier mannen opgenomen, eenige passen van een voor deze gelegenheid in den grond gedreven paal. Aan het lijk worden vervolgens door een vijfde verschillende vragen gedaan, om in de eerste plaats vast te stellen, of de dood al dan niet aan magie is te wijten, en zoo ja, wie de bedrijver daarvan is; voor dit laatste worden de namen van alle bekende personen opgenoemd. Wanneer het lijk een bevestigend antwoord wenscht te geven, wordt de sisan met kracht tegen den paal gestooten. Men verzekert, dat de sisan-dragers in geenerlei opzicht, althans bewust, ooit invloed hierop uitoefenen, zij worden trouwens vóór de plechtigheid deswege beëedigd; met onweerstaanbare kracht worden zij naar den paal gedreven, wanneer het lijk in bevestigenden zin wenscht te antwoorden, en zij zouden de sisan niet kunnen tegenhouden, zelfs al wilden zij dit (Wilken, I 91, aant. 30).

Een dergelijke ondervraging meldt T. G. Peekel uit Nieuw-Mecklenburg, blz. 130—131: De spits van een bamboe, waaraan een varkensbeentje hangt, wordt door de matten omwanding van het leege sterfhuis gestoken en de bamboestam aan de buitenzijde van het huis door de mannen van het dorp losjes vastgehouden. Daarna worden achtereenvolgens de namen der dorpsbewoners genoemd, waarbij de bamboe zich telkens heen en weer om zijn as draait, totdat de naam des moordenaars aan de beurt komt, in welk geval hij, zonder dat men hem

tegen zou kunnen houden, met een stevigen ruk naar binnen wordt getrokken.

De wijze, waarop de Fenda van Fransch-Guinea bij eene soortgelijke ondervraging te werk gaan, doet aan die der Alfoeren van Boeroe denken: Men plaatst het lijk op een van boomtakken vervaardigde en met matten overdekte baar, die door vier ongehuwde mannen op het hoofd wordt genomen. Een oude man plaatst zich daarvóór en richt tot het lijk de noodige vragen, waarop het antwoord geeft in bevestigenden zin, door de dragers naar voren, in ontkennenden zin, door hen achterwaarts te trekken. Ook hier wordt door den berichtgever, A. Delacour, uitdrukkelijk medegedeeld, dat bewuste beïnvloeding der bewegingen door de dragers volstrekt is uitgesloten (Revue d'ethnographie et de sociologie, 1913, 106).

§ 192. Het is jammer, dat de berichtgevers niet altijd even nauwkeurig zijn in hunne opgave, wanneer deze ondervraging van het lijk wèl, wanneer niet, plaats heeft. A priori mogen wij veronderstellen, dat zij alleen geschiedt in geval de doodsoorzaak voor den primitieve onbekend is, de dood door hem niet was verwacht. Het is echter juist van belang te weten, wanneer dit al dan niet het geval is.

Volgens Peekel heeft de ondervraging plaats, indien men meent den dood aan eenige tooverij te moeten toeschrijven; Wilken zegt, dat het onderzoek bij elk sterfgeval wordt ingesteld, «alleen bij dat van kleine kinderen uitgezonderd»; Delacour ten slotte meldt, dat de bezwering nooit plaats vindt, wanneer men gestorven is aan eenige verwonding, aan pokken of aan lepra.

Hoe onvolledig deze opgaven ook zijn, geloof ik toch daaruit te mogen concludeeren, dat men de ondervraging nalaat bij sterfgevallen van getaboeëerde personen of van hen, die een gewelddadigen dood gehad hebben; dat zij m. a. w. alleen plaats heeft, wanneer men reden meent te hebben, den dood toe te schrijven aan de magie van een bepaald persoon. In dit verband zijn de opgaven van Wilken en Delacour van veel belang; de door hen met name genoemde uitzonderingen vallen samen met de gevallen, waarin op eene afwijkende manier wordt begraven; die opgaven zijn echter naar alle waarschijnlijkheid onvolledig.

Riedel, die op blz. 358 v. van eene soortgelijke ondervraging

van het lijk op Babar melding maakt (men doet dit daar met rijstkorrels en maakt het antwoord op uit het al dan niet bewegen van de kist), stelt het voor, alsof men in alle gevallen, zoowel bij kinderen als bij volwassenen, deze divinatie bedrijft. Wie echter de slordige en kritieklooze wijze kent, waarop Riedel de zoo hoogst merkwaardige door hem verzamelde data heeft gerangschikt — voorzoover van rangschikking gesproken mag worden — zal het met mij eens zijn, dat zijne opgaven, voorzoover zij eventjes iets anders dan bloote feiten betreffen, met de meeste omzichtigheid dienen te worden aanvaard en gebruikt.

Zoo ook mogen wij in dit geval met recht betwijfelen, of de lijkondervraging ook bij kindersterfte plaats vindt, te meer, daar ook op Babar de lijkbezorging bij kinderen anders geschiedt dan bij volwassenen.

§ 193. Wanneer wij nu nagaan, in welke gevallen en op welke wijze eene afwijkende lijkbezorging volgens verschillende schrijvers plaats heeft, moet het ons niet verwonderen, indien wij van «oneervolle» begrafenis of iets dergelijks gesproken vinden; men zie hierover het in § 183 opgemerkte.

Zoo lezen wij dan bij Warneck, Religion der Batak, 15: «Als höchst entehrend gilt der Tod einer Frau im Wochenbett, weil ihr tondi sich weigert ein Kind anzunehmen; ferner der Selbtsmord, der Tod infolge ansteckender Krankheiten und überhaupt plötzlicher unmotivierter Tod. Die begu solcher Toten sind besonders boshaft und gefährlich. Man läszt sogleich ihre Leiche fühlen, wie entehrend ihr Tod eingeschätzt wird, und markiert die vollständige Trennung von ihnen». Hoe? dit wordt niet gemeld; eveneens mist men het motief voor deze gedachte, behalve dan ten aanzien van den dood in het kraambed, en d a t is al zéér gezocht en in geen geval oorspronkelijk.

In verband met hetgeen wij in § 183 meldden, mogen wij wellicht veronderstellen, dat de hier bedoelde dooden zonder ceremonieën begraven worden.

Kruyt geeft ons in zijn «Animisme», 365 v.v., vele voorbeelden van z.g.n. oneervolle begrafenis; zij betreffen steeds gesneuvelden, zelfmoordenaars, drenkelingen, aan cholera, pokken, lepra gestorvenen. De gedachte, dat deze dooden niet naar het zielenland kunnen gaan, wordt hieraan verder vastgeknoopt. Bij eenige Dajak-stammen wordt aan eene straf van hooger hand gedacht; dit wijst op de prae-animistische opvatting,

dat de dood veroorzaakt moet zijn door buitengewoon sterke magie; verg. §§ 79 en 83. Enkele voorbeelden nemen wij van Kruyt, 367, over: De Zee-Dajaks van Serawak begraven de gesneuvelden niet, maar planten slechts eene heining om hun lijk; de lijken van hen, die aan bloedverlies of in het kraambed sterven, worden dadelijk zonder ceremonieel begraven, zonder kist; de lijken van zelfmoordenaars begraaft men op eene afzonderlijke plek. Dit alles geldt ook voor de Toradja's. Sterft iemand op Enggano aan eene ongeneeslijke ziekte, zoo wordt zijn lijk op eene onbewoonde plaats weggeworpen; op Bali worden de lijken van poklijders in een open graf gelegd of in een ravijn geworpen; lepra-lijders worden dadelijk begraven en eerst jaren daarna verbrand; zij die in het kraambed gestorven of door middel van een kris gedood zijn, worden in een ravijn geworpen.

§ 194. Uit het oogpunt van meer beschaafde gewoonten beschouwd is de wijze, waarop b.v. op Bali pokdooden e. d. bezorgd worden, zeer zeker hoogst oneervol te noemen; maar is dit ook door de meer primitieve menschen wel zoo opgevat? Lezen wij W. Crooke's verhandeling over «Primitive rites of disposal of the dead, with special reference to India» in «The Journal of the Anthropological Institute of Great-Britain and Ireland», XXIX (1899), blz. 271 v.v., zoo zien wij, dat dit niet het geval is. Hij vermeldt daar o.a. de gewoonte van de noordelijke Mongolen, de oude Perzen, de tegenwoordige Pârsi enz., om hunne dooden door roofvogels te doen verslinden. In Siam wordt dit dikwijls door den stervende verzocht, terwijl elders deze wijze van lijkbezorging als de meest eervolle wordt beschouwd, ofschoon ook de tegenovergestelde meening gevonden wordt, b.v. bij sommige volken in Afrika en in Mexico (o. c. 274—276). Crooke is van meening, dat het eenvoudig wegwerpen van het lijk oudtijds meer algemeen moet geweest zijn; m.i. is dit als de meest primitieve wijze te beschouwen, om zich van den doode te ontdoen. Het is bekend, dat vele stammen zelfs hunne zieken en ouden van dagen verlaten; zoo handelen zij ook ten opzichte hunner dooden (zie § 185). Waar begraven en laten verbranden in zwang kwamen, bleef de eenvoudige wegwerping van het lijk ook in Indië nog dikwijls toegepast worden op personen, die, zooals ook Crooke dit noemt, in een bijzonderen taboe-toestand gestorven zijn: Aldus

b.v. wordt gehandeld met hen die aan pokken of aan een slangenbeet gestorven zijn door de Savara's van Ganjam en de Mâle's van Bengalen.

Indien iemand onder de Kâdir's van Madras in het woud omkomt, wordt hij geacht door een van de woudgeesten gedood te zijn en daarom in een rotsspleet begraven en met steenen overdekt. Kleine kinderen, die nog geenerlei wijding ontvangen hebben en daarom taboe zijn, worden, indien zij sterven, in het water geworpen of aan wilde dieren tot prooi gegeven; zoo ook wordt gehandeld met de lijken van priesters, die onder voortdurende taboe staan (o. c. 277).

Waar begraven en verbranden gelijkelijk in zwang zijn, past men de eerste wijze van doodenbezorging toe op z.g.n. getaboeede personen: kinderen, priesters en allerlei soort van heilige personen, alsmede degenen die op gewelddadige wijze of plotseling gestorven zijn, pok-, cholera- en lepra-dooden, in de kraam overledenen. De bij elke lijkverbranding aanwezige muziek is speciaal bij begraven van aan eene epidemische ziekte overledene streng verboden, omdat doordoor de Amman (verg. § 20) beleedigd zou worden. De algemeene opvatting is, dat degenen, die aan eene epidemische ziekte gestorven zijn, de reinigende werking der lijkverbranding niet van noode hebben, daar de ziekte het gevolg is van eene bijzondere bezoeking der ziekte-godheid (o. c. 279). Soms worden de z.g.n. taboe-dooden juist verbrand, terwijl de gewone dooden begraven worden: «there is no permanence of custom: sometimes burial, sometimes cremation is regarded as honorific, the more unusual method being adopted in the case of the tabooed or respected dead» (o. c. 280).

[De begrafenisriten bij de oude Indiërs zijn beschreven door Caland, Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, 1896, en Raabe, Bijdrage tot de kennis van het hindoesche doodenritueel, 1911. Bijzondere wijzen van lijkbezorging zijn voorgeschreven voor dengene, die op reis gestorven is, voor den askeet, voor kleine kinderen, voor zwangere vrouwen en voor hen, die een gewelddadigen dood sterven: Caland, 85—98, Raabe, 35 v.v., 55 v.v. Vooral Raabe geeft vele analoga uit de ethnographische literatuur.]

§ 195. Ook bij de Dajaks van Sihong, waar men lijkverbranding toepast, worden de lijken van gesneuvelden, kraamvrouwen,

kleine kinderen en drenkelingen begraven (Kruyt, Animisme 331). De Zee-Dajaks van Sarawak daarentegen begraven de lijken der manangs, tooverdokters, juist niet; hunne kisten worden op de begraafplaatsen opgehangen. Sommige stammen plaatsen de lijken van kinderen, die nog geen tandjes hebben, in een aarden pot en hangen dien aan den tak van een boom op de begraafplaats op: Zie Gomes, 143. In de Molukken worden zuigelingen en kleine kinderen over het algemeen op zeer eenvoudige wijze begraven: Riedel, 27. 80, 182, 358, 394. Hier en daar vallen daaromtrent nog eenige bijzonderheden te vermelden. Op Ceramlaoet bv. mag het kistje niet gesloten worden, terwijl er nog eenige plechtigheden bij en na de begrafenis worden in acht genomen (o. c. 182); op de Watoebela-eilanden worden kinderen als volwassenen begraven (o. c. 211); terwijl zij op de Aroe-eilanden niet begraven, maar in een daldala (aarden pot?) gelegd en boven de slaapplaats der ouders gehangen worden, totdat hunne beenderen naar de familiebegraafplaats kunnen worden overgebracht (o. c. 267). Op de Kei-eilanden begraaft men zuigelingen op een kruisweg; sterft de vrouw in het kraambed vóór het kind ter wereld te hebben gebracht, zoo wordt dit in de baarmoeder doodgestoken; een doodgeboren vrucht wordt, met de placenta, in wit lijnwaad gewikkeld en in het bosch tusschen de takken van een wawoe-boom geplaatst (o. c. 239). Eenvoudige begrafenis van kinderen beneden den leeftijd van twee jaar, nl. in zittende houding in eene mand, bij het ouderlijk huis, treffen wij ook op de Timorlaoet-eilanden aan. De moeder perst wat melk uit hare borsten in den mond van het lijkje, waarna dit in een stuk lijnwaad wordt gewikkeld «met een gouden armband op het hoofd en twee groote inlandsche koralen of wel paarlen op de oogen» (doodenmuntje-gedachte: o. c. 306). In den Babar-archipel is het bij overlijden van een nog zuigend kind «verboden de gewoonten bij sterfgevallen van oude lieden te volgen, vooral wanneer het kind een eersteling is». Het wordt in een doos van sagoe- of kolibladeren gelegd met eene kĕlapa en eene bamboegeleding vol moedermelk, en vervolgens onder het huis begraven. Op het graf worden een steen en een boomtak geplaatst; een maand achtereen wordt door vader en moeder dagelijks wat moedermelk, zoete sagero en jonge djagoeng in een kĕlapadop bij het graf gelegd (o. c. 358).

§ 196. Ook ten opzichte van andere, gewoonlijk tot de getaboeëerden gerekende personen komt afwijking van begrafenisgebruiken in de Molukken voor. Lijken van kraamvrouwen worden op de meeste eilanden op bijzondere wijze behandeld, meestal met de bedoeling te voorkomen, dat zij vampier of pontianak worden en alsdan zwangere vrouwen kwaad doen of mannen emasculeeren. Doorns van sagoe of spelden worden daarom het lijk tusschen vingers en teenen gestoken, in knieën, schouders, ellebogen; onder kin en oksels worden kippen- en eendeneieren gelegd. «In stede van het lijk verder met netwerk te bedekken, wordt thans een gedeelte van het haar buitenwaarts gebracht en het deksel op deze plaats goed vastgespijkerd» (Ambon; Riedel 81). De niet duidelijke woorden «in stede van» moeten waarschijnlijk, in verband met het latere «thans», te kennen geven, dat men vroeger het lijk met een net bedekte. [1] De voor deze gebruiken aangegeven motieven zijn weer zeer karakteristiek-rationaliseerend: «Door de dorens en spelden kan zij, naar men meent, hare ledematen niet zóó goed bewegen, om uit de kist als een vogel weg te vliegen; evenzoo wordt dit door het vastgespijkerd haar verhinderd. De vogelnatuur verkregen hebbende, zal zij ook nimmer de bij haar gelegde eieren verlaten». Eene eenvoudige verwijzing naar § 97 en de overige plaatsen, in het register onder «eieren», «metaal», «voet», «vingers», «zielevogel» opgegeven, moge volstaan ter aanduiding van de ware beteekenis dezer gebruiken. Bij de Makassaren en Boegineezen vindt men de voorstelling, dat de kraamvrouw niet als pontianak zal opvliegen, uit vrees de eieren te zullen laten vallen en te breken. Elke twijfel omtrent de magische beteekenis van een en ander verdwijnt, indien wij het volgend citaat hiermee in verband brengen: «Die Leiche eines M'swaheli wird mit Wasser gewaschen, und alle Oeffnungen des Körpers werden mit roher Baumwolle, in welcher Kampfer, Gewürznelken und andere Gewürze, verstopft. Auch auf die Brust, in die Armachseln und Kniekehlen, überhaupt an alle besonders schweissigen Stellen, legt man Baumwolle (Sartori, Totenmünze, 224 nt., geciteerd uit Zeits. f. Ethn., 10, blz. 402; verg. nog §§ 120, 131).

Op Ceramlaoet legt men der overleden kraamvrouw een kris

[1] Verg. Wilken, III 225 en de daar geciteerde bronnen.

tusschen de borsten en prikt men veertig naalden in den buik (Riedel, 184). De bewoners der Tanimber-eilanden zijn van meening, dat de vrouw, die bij hare bevalling sterft, een zeer groot kwaad bedreven heeft, «bijvoorbeeld eene niet-ontdekte bloedschande of overspel gepleegd», waarvoor zij gestraft wordt; men vergelijke §§ 106—112. Hare ziel blijft na de begrafenis aan het strand rondzwerven; vijf dagen na de begrafenis gaan twee oude vrouwen daarom, gewapend met een kom waarin wat rijst, een ei en een pisang, die ziel op hartverscheurenden toon terugroepen en nemen deze in den kom mee naar huis, teneinde haar in de gelegenheid te stellen, met de overige geesten de reis naar het geestenland te ondernemen om niet door booze geesten gestoord te worden (Riedel, 306). In dit laatste herkent men de oorspronkelijke magische bedoeling duidelijk: rijst, ei, pisang, geluidmagie; het overige is van lateren, animistischen tijd. Over het vampiergeloof zie men verder Wilken s. v.; verg. § 97.

§ 197. Wat andere getaboeëerden betreft zijn de gegevens minder veelvuldig. Op Ceram worden bij den dood van besturende hoofden of van een m a u w e n (verg. § 67) koppen gesneld; ten teeken daarvan wordt op den derden dag na de begrafenis voor het huis van den doode de s e n i t e geplaatst, twee over elkaar gekruiste stokken, met kèlapabladeren versierd: Riedel, 142 v. Elders vinden wij vermeld, dat lijken van «edelen en aanzienlijken», in tegenstelling met die van den minderen man, niet begraven worden; zij worden op de Watoebela-eilanden op bepaalde plaatsen, meestal verhevenheden van den grond, onder een afdak neergelegd; op enkele der Tanimber-eilanden worden ze, na gewasschen en gekleed te zijn, in boomschors en matten gewikkeld en tusschen de takken van hooge boomen bewaard; de lijken van den minderen man en van slaven daarentegen worden in kisten van sagoe-takken begraven (Riedel, 211; 306; voor de lijkbezorging der aanzienlijken in prauwvormige kisten, zie § 189). Karakteristiek is verder de mededeeling, dat vreemdelingen niet op laatstgenoemde eilanden begraven mogen worden, «opdat er geen onheil over het land kome» (o. c. 306; verg. § 56).

Op Dawaloor, een der Babar-eilanden, worden de lijken niet begraven, maar gekist en met lijnwaad omwikkeld in grotten bewaard; maar terwijl het lijk van den gewonen man dadelijk

wordt weggebracht, wordt dat der «aanzienlijken» vier of vijf moessons aan het strand gelaten op een stellaadje, waarna de beenderen in een grot worden overgebracht (o. c. 362). In tegenstelling met de Alfoeren der Molukken begraven de Masai juist hunne hoofden, terwijl zij overigens de lijken in de wildernis leggen: Merker, 193 v.; verg. §§ 177 en 185.

Dat hoofden en hunne verwanten, de edelen en aanzienlijken, tot de getaboeëerde personen behooren, staat m. i. in verband met het feit, dat krachtige, succesvolle en met suggestieve kracht begiftigde persoonlijkheden in de eerste plaats in aanmerking kwamen, om in eene primitieve maatschappij de leiding op zich te nemen. Dit geldt voor elke maatschappij in het algemeen; maar men bedenke, dat de primitieve in elke gebeurtenis iets magisch ziet en derhalve «hervorragende» eigenschappen in eenigen persoon eveneens door zijn magischen bril bekijkt. Geen wonder, dat in zijn oog vorst en magiër haast identieke begrippen vormen; de vorst is in primitieve maatschappijen de opperpriester. Zooals bekend, is het koningschap van magie omgeven; men leze Frazers's «Taboo», ch. 1 en 4, § 1, en «The dying god», het 3e deel van zijn «Golden bough». Succes op de jacht en in den krijg zal hiertoe niet in de geringste mate hebben bijgedragen. Dit nu is op zich zelf reeds voldoende, iemand als taboe te beschouwen; men leze hieromtrent vooral de door Frazer in zijn «Taboo» daaraan gewijde bladzijden: 157—165 «warriors tabooed», 165—190 «manslayers tabooed», 190—223 «hunters and fishers tabooed»; verg. §§ 101, 105, 162, 172 van deze verhandeling. Verwonderlijk is het, dat door Frazer nergens bijna op de bijzondere wijze van begraven hunner lijken gewezen is.

In de Molukken vinden wij omtrent de geesten van overleden krijgers hier en daar eene bijzondere opvatting. Op de Watoebela-eilanden meent men, dat de in den krijg gevallenen onmiddelijk naar de maan worden gebracht; van eene bijzondere lijkbezorging wordt niet gewaagd: Riedel 212. Op de Tanimber-eilanden daarentegen wel; men leze daarover Riedel, 307.

§ 198. Ook bij de begrafenis van hen, die een gewelddadigen dood hadden, worden hier en daar in de Molukken bijzondere formaliteiten in acht genomen. «De zielen van lieden, die uit boomen zijn doodgevallen, . . . door vergift gedood . . . in één woord van al degenen, die niet tengevolge eener ziekte

gestorven zijn», dwalen eenigen tijd nog rond vóór zij naar het zielenland gaan, evenals die van de kraamvrouwen en de krijgers, heet het van de Tanimbareezen. Dezelfde magie als bij de kraamvrouwen, het zgn. roepen der ziel (zie § 196) heeft dan ook eveneens bij de krijgers en de hier bedoelde verongelukten plaats. Bij terugkomst der oude vrouwen, waaraan deze taak was opgedragen, «wordt groot misbaar gemaakt even alsof er een lijk in huis aanwezig is. Deze vrouwen moeten echter voor het binnentreden van het sterfhuis het haar met kalapa-water wasschen»: Riedel 307; verg. §§ 99—103, 117—120, 153, 154. Soortgelijke opvattingen met afwijkende begrafenisgebruiken meldt Riedel, 361, van de Babar-eilanden t. o. v. drenkelingen of van hen, die doodgeschoten worden, van een boom vallen of door dieren doodgebeten zijn; zij worden begraven als oimoheer, «lieden die op ongewone wijze den dood vinden», en wel, volgens de huidige opvatting, «omdat hunne zielen ten spijze van den geest des oorlogs, Rarawoliai, strekken moeten. Deze geest woont in de maan . . . en is de oorzaak van den dood, doordien hij de zielen dezer lieden door een zijner zeven afgezanten . . . doet opvatten en bij hem brengen». (Men vergelijke hiermede de opvatting der Watoebela-eilanders t. o. v. de zielen der gesneuvelden, § 197 i. f.). De lijken dezer dooden blijven ongekleed, zij mogen door kinderen niet worden gezien; het stellaadje, waarop het lijk ligt, moet scheef staan; het lijk wordt slechts met een stuk rood lijnwaad bedekt. Om het stellaadje worden zeven varkens, een hond en eene kip aan korte staken vastgebonden; zeven vrouwen «die op een rij voor de stellage achter elkander komen te staan, ieder met een klokje, ilil, gaan om het staketsel, de handen op elkanders schouders leggende, zeven malen rond, en voor elk varken of het gezicht van den doode komende, wordt de klok geluid» (geluidsmagie! zie §§ 117—120). De bovengenoemde dieren worden doodgeknuppeld met stukken hout, maar zelden, en dan slechts gedeeltelijk, opgegeten. «Het grootste gedeelte laat men achter uit vrees van ongelukkig te zullen worden, omdat de geesten dezer dieren aan den doode behooren en hem overal volgen». De oorspronkelijke reden is m. i. deze: op die dieren is de magie, door den gewelddadigen dood ontketend (bloedmagie), overgedragen, en daarom moeten deze dieren intact blijven, mag in elk geval hun bloed niet vloeien. De wijze van

dooden, de aard der dieren, de geluidsmagie wijzen op dezen oorsprong; verg. §§ 79—88.

§ 199. De Thonga passen afwijkende lijkbezorging toe, indien iemand ver van huis gestorven is, indien het een vreemdeling betreft, bij kinderen die nog niet aan de maan zijn voorgesteld, bij zelfmoordenaars en leprozen, alsmede bij kraamvrouwen. Junod vermeldt ze in I 165—167 onder het hoofd «various cases of death», hij is hierbij echter niet zoo uitvoerig en nauwkeurig als wij dat van hem gewend zijn; zoo vergeet hij bv. het geval te noemen, dat iemand aan tering gestorven is, wat hij elders zoo uitvoerig beschreef, zooals wij in § 119 zagen. Wij willen van deze gevallen er slechts één van naderbij beschouwen nl. de begrafenis van kinderen. Deze heeft over het algemeen zonder of met zeer weinig ceremonieel plaats. Is het kind echter nog niet aan de maan voorgesteld, zoo wordt het in een gebroken aarden pot begraven, zooals reeds in § 96[a] is gemeld, en wel zóó, dat de opening van het grafje slechts voor de helft wordt toegemaakt, en zulks met asch (verg. § 150), «in such a way that there remains a passage for the air» (t. a. p. 166); op deze laatste bijzonderheid komen wij beneden nog terug. Wij zagen in § 176, hoe de dood van een zuigeling de moeder in taboe-toestand brengt, een toestand, die min of meer gedurende den geheelen zoogtijd duurt, blijkens de in diezelfde § vermelde coïtus- of zwangerschaps-taboe.

De onnauwkeurigheid en onvolledigheid, bij de behandeling der «various cases of death», blijkt ook bij de vermelding der kinderbegrafenis. Op blz. 166 heet het: «An older child» — sc. dan dat, hetwelk den maanritus nog niet heeft ondergaan, dus ouder dan ± vier maanden — «is buried in the ordinary way but with very few ceremonies», zonder eenige verwijzing. Op blz. 55 van hetzelfde deel echter vernemen wij, dat een kind, hetwelk gestorven is, vóór het de koord-ceremonie had ondergaan (zie § 176), en verder tweelingen en kinderen die de boventandjes vóór de ondertandjes krijgen, in natte aarde moeten worden begraven, daar anders gevaar bestaat, dat de regen niet meer wil vallen. De mystische betrekking nu tusschen de begrafenis dier kinderen en den regen vinden wij uitvoerig beschreven in deel II, 293—297.

Veel van dit mystische valt weg, indien wij ons herinneren, welke rol de regen vervult in het magische systeem der primi-

tieven; zie §§ 35—36, 101, 142, 166 en de verdere onder regenmagie genoemde paragraphen. De betrekking die er tusschen regen eenerzijds en iets anders anderzijds wordt gelegd door den primitieve vormt een zeker bewijs voor het magisch karakter van dit laatste. Blijkt reeds uit de begrafeniswijze op zich zelf de magische kracht, aan dergelijke kinderlijkjes (evenzoo, zooals blijken zal, aan foetussen) toegekend, — in Europa en bij de Soendaneezen spelen foetus-deeltjes eene rol in het dievenbijgeloof; zie Wilken III 228 n. 576, IV 76—77 — elke twijfel daaraan wordt opgeheven door de betrekking, die wij vinden tusschen die lijkjes en den regenval. In het magisch systeem van den primitieve is die betrekking zeer logisch: warmte-, regenverwekkende invloed van lichaamsopening; met bloeding gepaard gaande bevalling; foetus of kind, aan die magie blootgesteld, vóór de ontmagie-ing (sit venia verbo!) overleden; doods-magie; gevaar voor droogte (te veel warmte); dit alles behoort in het systeem bij elkaar, is in dat systeem volkomen duidelijk. Junod drukt ditzelfde ongeveer uit in deze bewoordingen: «They (bedoelde kinderlijkjes) are a calamity for the whole land as they are in connection with the mysterious power of Heaven, and so they prevent the rain from falling» (II, 296). Het eenige middel is, ze in natte aarde, aan den rivieroever, te begraven, in elk geval niet in droge aarde (associatiewerking). In de Maluleke-clan verbrandt men daarom die lijkjes, wat men ook met lijken van vreemdelingen doet (t. a. p. 297 nt.).

§ 200. Droogte wordt bij de Thonga vooral gevreesd als gevolg van heimelijke abortus. Een medicijnman van de Nkunaclan stelde dit aldus voor: «When a woman has had a miscarriage, when she has let her blood flow secretly and has burnt the abortive child in an unknown place, it is enough to make the burning winds blow and to dry up all the land: the rain can no longer fall . . . This woman has been very guilty. She has spoilt the country of the chief, because she has hidden blood which had not yet properly united to make a human being. That blood is taboo! What she has done is taboo. It causes starvation.» Uit den samenhang blijkt, dat met «burnt» moet worden gelijkgesteld «buried in dry ground». In zoo'n geval moet de schuldige de plaats, waar dit geschied is, aan den medicijnman toonen, die daar een gat maakt en dit met een afkooksel van eenige tooverkruiden besprenkelt, waarmede ook

de schuldige zich dagelijks moet wasschen; wat uitgedolven aarde wordt in de rivier geworpen, rivierwater in het gat gegoten, en aldus is het droogte-gevaar afgewend.

Op ongeveer dezelfde wijze gaat men te werk aan de Limpopo-rivier. Daar ontdoen de vrouwen zich van alle kleederen en binden wat gras om hare lendenen, en gaan, een bezweringslied zingend, in huppelpas de plaatsen rond, waar foetussen op drogen grond begraven zijn, «take what they find (van de overblijfsels dier foetussen?) in the broken pots and collect all that impurity in a secret place, so that children may see nothing of what they are doing. Water is poured on these graves in order to ««quench them»». Tegen zonsondergang wordt alles in de modder van den rivieroever begraven. Mannen mogen de vrouwen bij dezen arbeid niet naderen: «women would have the right of striking the imprudent one and of asking him questions on the obscene formulae of circumcision; the man would answer them in the most impure words he could find, as all the language taboos are suspended on that day: nakedness even is no longer taboo . . . Everybody consents to the suspension of the ordinary laws.» De magische beteekenis van het laatste is ons, in verband met hetgeen in § 42 is gezegd, duidelijk genoeg. In de Maluleke-clan gaat het op ongeveer dezelfde wijze toe: «Women collect the bones of twins, children born dead, or who died at their birth; to these they add their old rags (perhaps the cloths used for their menses?)»; — verg. § 120 — «they bring all these impurities to the cross-ways — verg. § 145 — and burn them there, singing impure songs, saying: ««To-day is a great day! There is no taboo any more! If you prohibit anything, this will be an insult to the rain; it will not fall.»» The smoke of all that they have burnt constitutes a religious offering: then the country will be pure and the rain will fall». (Verg. § 157).

§ 201. De beïnvloeding van den regenval door de van foetus- of zuigeling-lijkjes uitgaande magie verklaart m. i. het gebruik om lijken van getaboeëerden onder den drup te begraven. Vogens S. W. Tromp, geciteerd bij Schadee 441, begraven de Bahau-Tring Dajaks de in de kraam overleden vrouwen onder den drup, in Friesland deed men dit niet lang nog geleden met zelfmoordenaars. De door Tromp gegeven verklaring: beveiliging tegen den boozen geest dezer afgestorvenen door water, geeft

in animistischen stijl vrij wel de oorspronkelijke bedoeling weer, welke wij in § 142 hebben leeren kennen: afweer van magie door het magische hemelwater, speciaal op de plek, waar dit, van het dak stroomend, als het ware een magischen kring vormt. Gevaarlijke magie is voor den animist een «booze geest»; water als reinigingsmiddel, en hemelwater in de voornaamste plaats, wordt in het algemeen onheilwerend, zagen wij, en is voor den animist dan ook een bekend middel tot afweer van kwade demonen. Bij de begrafenis onder den drup komt er nu echter nog wat bij: de lijken van getaboeëerden blijken nl. zóó magisch-gevaarlijk te zijn, dat droogte met de daaraan verbonden fatale gevolgen (misoogst, hongersnood) erdoor veroorzaakt kan worden; de begrafenis onder den drup van bedoelde dooden heeft daardoor eene reden te méér gekregen, nl. het begraven in «natte aarde».

Begrafenis onder den drup van het dak der kerk heeft in Europa plaats bij ongedoopte kinderen, volgens eene korte opmerking van Samter, 57 nt. met verwijzing naar Roscher. En van de Koyis (Godavari-district) lezen wij bij Thurston 155: «If a child dies within a month of its birth, it is usually buried close to the house, so that the rain, dropping from the eaves, may fall upon the grave, and thereby cause the parents to be blessed with another child in due course.» Uit het aangegeven motief blijkt, dat men zich daarbij eene andere nadeelige werking van de magie van een zuigelinglijkje voorstelt, nl. onvruchtbaarheid. — In verband met het begraven onder den drup staat het begraven onder een stroomend water, wat geschiedt met het lijk van den bodia of magiër der Grebo-negers (Sierra-Leone), indien deze gestorven is bij het drinken van het ordaalvergif: Frazer, Taboo 15.

§ 202. Onder de extra-getaboeëerden behooren degenen, die als slachtoffer van eene epidemie vallen. De primitieve, die den dood door eene voor hem niet direct doorziene oorzaak (in verband met zijne voorstelling, dat sterven niet iets noodzakelijks is) aan particuliere magie toeschrijft, begrijpt wèl, dat de dood van velen aan eene epidemische ziekte eene bijzondere oorzaak moet hebben. Die oorzaak is de epidemie, maar zóó als hij die zich voorstelt: eene losgebroken gemeengevaarlijke magie van ernstigen aard, veroorzaakt door ernstige taboe-verbreking, vooral incest (zie §§ 81—83). Het is dan ook begrijpelijk, waarom

men zich juist epidemische ziekten, als cholera, pest, pokken, in een of anderen vorm materialistisch voorstelt (zie hfdst. II, en § 30); van andere ziekten maakt men zich gewoonlijk geene bepaalde voorstelling, zij worden niet verpersoonlijkt, eenvoudig als resultaat van magie gedacht. Waar men ziekte en dood later aan den invloed van magie-vangende «booze geesten» toeschrijft, blijft men de epidemieën toch aan bijzondere, met name meestal genoemde, machtige geesten verbinden, waaronder op Midden-Java Njai Lårå Kidoel wel de voornaamste plaats inneemt. Daarbij sluit zich de voorstelling aan van het «dienen» van dien geest; zoo ook die van het «gestolen worden» door dien geest in geval van overlijden (zie §§ 179, 182, 24). Het verwondert ons dan ook niet, indien wij vernemen, dat bij vele volken de aan eene epidemische ziekte overledenen op bijzondere wijze begraven worden.

§ 203. Bij de Ewe-negers behooren deze dooden tot degenen, die «een boozen dood» gestorven zijn: «Eines bösen Todes sind alle im Kriege Gefallenen gestorben, ferner solche, die durch Schlangenbisz, durch den Zahn des Leoparden oder an Wassersucht zu Tode gekommen sind, ferner Frauen, die ein Kind nicht zur Welt bringen konnten, Selbstmörder, solche die an einer Wunde starben, und solche die als Mörder getötet wurden, Ertrunkene, im Feuer verbrannte, endlich solche, deren Tod durch das Platzen ihrer Flinten herbeigeführt wurde: diese alle werden für ihr Begräbnis in weiszen Shirting gehüllt.» Het zijn alle de bekende gevallen, die vrijwel overal, met eenige onbeduidende variaties, onder de sterk-magische doodsoorzaken gerekend worden. Daaronder nu worden iets verder ook de pokken gebracht: «Da die Pocken eine böse Krankheit sind, an der viele Menschen sterben, musz bei ihrem Auftreten allgemeine Stille herrschen». Die stilte nu moet ook worden betracht bij de begrafenis der overledenen. Eerst als de epidemie heeft uitgewoed, worden de zgn. doodenfeesten gevierd: zie Spieth, 239—240.

Dit begraven in alle stilte bij epidemieën is een vaak in acht genomen gebruik (zie § 183), ook bij den dood aan sommige andere ziekten. Ik heb hiervan in de §§ 117—119 eene verklaring trachten te geven: geluid-magie is gevaarlijk in geval van gemeengevaarlijke magie, zooals die waaraan men epidemieën toeschrijft. In § 119 zagen wij, dat weenen bij de begrafenis van

een aan tering overledene, pantang is bij de Thonga. Zoo ook worden lepra-lijders zonder eenige ceremonie begraven en wel door vreemden, onder den wand van het sterfhuis. Voor de naast-verwanten is de lepra-doode in de hoogste mate taboe; zij mogen niet eens naar de begrafenis kijken en houden zich gedurende dien tijd op een verren afstand van de plaats waar het gebeurt: Junod, II 434.

De door mij voorgestelde verklaring vindt ook steun in de opvatting der Ewe-negers, die stiltebetrachting bij pokken motiveeren door het feit, dat zij eene «booze ziekte» vormen, waaraan vele menschen sterven (zie boven), m. a. w. eene zeer sterke, gemeengevaarlijke magie.

§ 204. Hetzelfde kan gezegd worden t. a. v. de motiveering der Galelareezen voor hetzelfde gebruik. «Eene gewone, eerlijke begrafenis heeft hij — sc. de pokdoode — niet,» zoo lezen wij bij Van Baarda, 70—71: «Anders maakt men daar veel werk van; dan ligt de doode een 3 of 4 tal dagen op een praalbed en wordt voor dit praalbed 3 maal 's daags de klaagzang aangeheven. Van alle zijden zijn de familieleden, vooral de aangetrouwde, saamgekomen, om kist, graf, grafversierselen, enz. klaar te maken; gezamenlijk draagt men hem grafwaarts, een begrafenismaaltijd vindt plaats. Nu van dit alles niets: de grootst mogelijke stilte; een paar huisgenooten nemen het lijk op en brengen het naar een in der haast gegraven kuil, niet op de gewone begraafplaats, — vlak achter de woning — maar min of meer uit het oog, in een verborgen hoekje.» Anders heeft verder ook nog eene soort ziel-vanging plaats, teneinde haar als gòma, huisgeest, te vereeren. «Maar ook dit laat men achterwege: eigenlijk mag men de aan pokziekte gestorvenen de eer niet gunnen als gòma vereerd te worden; ze zijn aan een oordeel gestorven.»

Met die laatste woorden wordt op animistische wijze uitgedrukt, dat de dood aan de extra-sterke epidemie-magie te wijten is; zulks in verband met de voorstelling, dat de doode is weggevoerd door den Djōu, wi si side-ka: verg. §§ 24, 202 i. f.

Na het uitwoeden der epidemie wordt de schade ingehaald, worden de gewone doodenfeesten gevierd, worden de «zielen» toch nog tot gòma verheven. Dit gebeurde bij de laatste epidemie ongeveer een jaar nadat men het laatst op de gewone wijze begraven had. Van Baarda vat dit op als eene onregel-

matigheid, eene inconsequentie, die, naar hij veronderstelt, vroeger niet zou zijn begaan. Eene vergelijking met het gebruik der Ewe-negers zal doen zien, dat hij zich daarin vergist, dus ook in de bewering, dat een pokdoode geen gòma mag worden. Een en ander als gevolg van de verkeerde opvatting, dat de begrafenis van een pokdoode als eene niet-eervolle moet worden beschouwd. Er blijft nog eene vraag onopgelost. Van Baarda schrijft letterlijk (71—72): «Toen eindelijk de epidemie als geweken kon worden beschouwd — nadat een jaar ongeveer de feesttrom had gezwegen — begon weldra alles weer z'n ouden gang te gaan.» Daaruit zou zijn af te leiden, dat de gedurende dien epidemie-tijd wegens andere oorzaken overledenen eveneens in alle stilte, zonder eenige ceremonie, begraven worden. In dat geval zou de betrachting van stilte niet speciaal met de begrafenis van een pokdoode te maken hebben, maar geboden worden door de vrees voor de epidemie-magie in het algemeen; een argument te meer vóór mijne stelling!

Even onduidelijk in dit opzicht is de aanteekening, die Hueting op blz. 71 aan Van Baarda's opstel toevoegt: «Ook hier (te Tobelo) werden de lijken stilletjes weggestopt. De Bestuursassistent liep er daarmede in. Die had toen juist gelast al de lijken op kerkhoven te begraven. Nu, dat ging heel goed, tot er weer menschen stierven, niet aan de pokken. Die wilden ze weer bij huis begraven of op para-para's (stellingen) zetten (de oude landsmanier van begraven te Tobelo), want, natuurlijk, men kon toch geen fatsoenlijk gestorven mensch bij die poklijders begraven.» Er zullen gedurende zoo'n epidemie toch óók wel andere dooden dan pok-dooden zich voordoen, zou ik zeggen! In elk geval is het laatstgenoemd «natuurlijk» motief zéér zeker hoogst onwaarschijnlijk te noemen!

Stilte-betrachting bij begrafenissen van pokdooden wordt ook van de Toradja's gemeld. «De lijken werden zonder kist snel onder den grond gestopt. De lijken van voorname lieden werden later soms weer opgegraven, gekist en naar eene spelonk gebracht»; aldus lezen wij bij Kruyt, 418. Dus ook hier zoo iets van het inhalen van een verzuim. Uit een en ander valt af te leiden, dat het vermijden van geraas ten doel heeft, de in kritieke gevallen als gevaarlijk beschouwde geluid-magie angstvallig te ontwijken: na den epidemie-tijd kan zij geen kwaad meer. Daarom wordt stilte niet alleen bij de begrafenis in acht

genomen, maar in het algemeen gedurende de geheele epidemie, zooals wij in § 117 zagen. Van eene verachting of minachting voor den doode is ook hierbij evenmin sprake als bij een der vele bovenbehandelde gevallen van bijzondere lijkbezorging.

§ 205. Gaan wij de bovenstaande §§ nog eens na, dan zien wij, dat men in het algemeen de «besmetting des doods» vreest en vele, zoo niet alle, doodengebruiken hunne verklaring vinden in de bedoeling, zich daartegen te beveiligen. De dood wordt door magie veroorzaakt, en veroorzaakt zelf magie. Die doodveroorzakende magie kan van een gewoon mensch, hoogstens van een magiër afkomstig zijn; daartegen is gewoonlijk wel iets te doen. Is zij echter van zeer sterken aard, zooals bij epidemieën het geval is, zoo gevoelen de medicijnmannen zich gewoonlijk niet daartegen opgewassen. Uit de handen van den Djõu kunnen de Galelareesche «toovenaars» den pokpatient niet bevrijden, heet het bij Van Baarda 71; de Thonga noemen melaatschheid nhlulabadahi = «the disease which is stronger than the doctors.» Dergelijke opvattingen zijn vrij algemeen; verg. nog § 51. Die dooden zijn uit den aard der zaak extra magisch-gevaarlijk; welke daaronder te rekenen zijn, zagen wij boven. Het is dus te begrijpen, dat bij die dooden op bijzondere wijze te werk moet worden gegaan, om zich aan den invloed der daaruit emaneerende magie te onttrekken.

Dit doet men, naar wij zagen, op verschillende manieren, zonder dat de beteekenis der afwijkingen ons altijd helder is. In vele gevallen is de bedoeling, om door extra-sterke tegen-magie tegen de magie dier dooden te reageeren, duidelijk. Zoo bv. waar men onder den drup begraaft, of op een kruisweg (verg. §§ 195, 201; voor het begraven op een kruisweg zie men nog Samter, 146; verg. nog § 145; de terechtstelling op kruiswegen is ons nu ook wel duidelijk: ter dood brenging van een mensch doet magisch gevaar ontstaan en vooral, waar de ter dood gebrachte zelf een getaboeëerde is, immers meestal iemand, die bloedschuld op zich geladen heeft, in elk geval een misdadiger!). Andere overwegingen, alle echter met de genoemde in verband staande, doen zich hierbij voor. De magie van den getaboeëerden doode is nl. ook in vele opzichten gemeen-gevaarlijk, zooals die van aan epidemische ziekten overledenen en vooral, zooals wij zagen, van kraamvrouwen- en foetus-lijken.

De ware beteekenis van vele der gevolgde afwijkingen bij de lijkbezorging dezer bijzondere dooden ontgaat ons; wellicht dat nadere studie meer licht zal kunnen brengen. Eén ding is bij dit alles duidelijk: men gaat op eene andere wijze te werk dan gewoonlijk en reeds in dit anders doen op zich zelf bestaat voor een groot deel de tegenmagie. Is men gewoon de lijken te begraven, zoo worden die van taboe-personen niet of op zeer bijzondere wijze begraven; waar lijkverbranding of neerlegging aan het strand of in het bosch de gewone wijze van lijkbezorging is, ziet men dikwijls dat de taboe-personen juist begraven worden; «the more unusual method being adopted in the case of the tabooed or respected dead», zooals Crooke reeds opmerkte (zie § 194 i. f.).

§ 206. Eene mooie demonstratie van den hierbij door den primitieve gevolgden gedachtegang levert ons de «onvolledige begrafenis», quàn, in Annam toegepast bij overledenen aan eene epidemische ziekte en in eenige andere gevallen; zij wordt ons door Cadière, o. c. 1131 v. uitvoerig medegedeeld. Men onderscheidt de onvolledige begrafenis in eene van lagere en eene van hoogere soort: quàn ha en quàn thuong. Bij de quàn ha gaat men aldus te werk: men wikkelt het lijk in een net, naait de lippen aan elkaar of stopt den mond vol naalden, en legt het vervolgens in eene kist met eene opening in het deksel; bij het begraven plaatst men eenen hollen bamboe met het eene uiteinde in die opening, terwijl het andere boven de aarde blijft uitsteken, zoodat de lucht steeds het lijk kan bereiken. Bij quàn thuong wordt de kist boven den gegraven kuil, op een paar dwars daarover geplaatste planken gezet, en beschermt men het aldus onbegraven gebleven lijk door een klein strooien hutje er over heen te bouwen.

Het net, het dichtnaaien of met naalden volstoppen van den mond, behoeven wel geen nadere verklaring meer; voor het niet-begraven van het lijk bij de quàn thuong vinden wij in het bovenstaande vele parallellen; en wat de communicatie met de buitenlucht door middel van een bamboe betreft, deze is wellicht als survival van het niet-begraven of het bijleggen in een grot of hollen boomstam te verklaren. Een analogon er van vinden wij in de wijze, waarop de Thonga's hunne zéér jonge dooden begraven, zie § 199. Ook komt onwillekeurig de vraag bij mij op, of de vroeger in de Pasemah-landen toegepaste straf

op incestueuzen, vermeld in § 82, niet met de annamsche quàn ha in verband moet worden gebracht.

De magische beteekenis dezer begrafenisgebruiken schijnen de tegenwoordige Annamieten niet meer te voelen; de eenige bedoeling die bij de «onvolledige begrafenis» thans voorzit, wordt weergegeven door: het vermijden van den dood «door coïncidentie». Een geval van mogelijken dood door coïncidentie heeft men bv. wanneer twee broers onder hetzelfde jaarkringsteeken geboren zijn en één van hen overleden is: de kans is dan groot dat de andere in een maand, op een dag of op een uur overlijden zal, welke dezelfde cyclusbenaming draagt als maand, dag of uur van het sterven zijns broeders. De ware portée hiervan zal men na lezing van Durkheim en Mauss' verhandeling over primitieve classificatie-systemen volkomen kunnen begrijpen. Om nu deze of dergelijke coïncidentie — en deze wordt in elk geval van overlijden aan eene epidemische ziekte gevreesd — te ondervangen, wordt de doode op andere wijze dan gewoonlijk, d. i. «onvolledig», begraven.

De voor een en ander thans gegeven verklaringen nu, staan in nauw verband met het coïncidentie-geloof: de onvolledige begrafenis moet dienen om te beletten, dat de overledene den coïncidentie-geest, die naar zijne familieleden komt informeeren, geen antwoord kan geven (toenaaien van den mond, naalden!); het lijk kan niet naar de onderwereld, dus moet het nog met de bovenwereld in eenige betrekking blijven, daar het 't anders erg benauwd zou hebben (de bamboe!), terwijl het net moet dienen om zijn terugkomst te voorkomen (o. c. 1132).

§ 207. Het gezochte dezer «verklaringen» springt in het oog. Maar de primitieve gedachte, door anders-doen aan den loop van het wereldlijk gebeuren eene andere wending te geven, treedt er onvervalscht en in al hare oorspronkelijkheid in te voorschijn. Dit «anders-doen» schijnt vooral gezocht te moeten worden in het «onvolledige» der begrafenis. Ook op Fidji begroef men bij de in § 56 beschrevene mazelen-epidemie «onvolledig», zooals wij zagen. Ik zie hierin een teruggaan tot de oudere begrafeniswijze. Het is een algemeen verschijnsel dat, waar men aan eenige handeling religieuse of magische beteekenis hecht, men gaarne aan oude gebruiken blijft vasthouden; of liever: die oude gebruiken continueeren zich, langzamerhand zich gedeeltelijk wijzigende, terwijl steeds nieuwe bedoelingen,

nieuwe motieven, nieuwe gronden voor diezelfde gebruiken de oudere verdringen. Zoo vervormen zich die gebruiken dikwijls tot onherkenbaar wordens toe. Maar in verschillende kritieke momenten van het sociale leven herinnert zich de mensch nog die oude gebruiken en past hij ze in meer of minder onvervalschten vorm weer toe; verg. pokopstel 69 nt.

Zoo stel ik het mij ook t. o. v. de begrafenisgebruiken voor. Oorspronkelijk zal men alle dooden op dezelfde manier behandeld hebben. Wanneer men over de oorzaken der dingen begint na te denken, merkt men verschil op tusschen de doodsoorzaken en beginnen de lijkbezorgingsgebruiken zich te differentieeren. In normale tijden vormt de dood van een persoon in den niet zoo uitgebreiden primitieven stam een niet zoo vaak voorkomend feit. Men schrijft die toe aan de werking van private magie, zal zich waarschijnlijk ook wel hebben voorgesteld, dat de doode in zulk een geval door tegenmagie tot het leven kan worden teruggeroepen, te meer waar de ondervinding den primitieve, die flauwte en andere toestanden van schijnbaren dood van den werkelijken niet te onderscheiden weet, in deze opvatting sterkt. Uit vele dodenriten schijnt deze voorstelling inderdaad te blijken; zoo, waar men den doode gedurende den eersten tijd nog eten en drinken geeft, de «doodenfeesten» eerst eenigen tijd na den dood gevierd worden, enz. Op deze wijze vormen zich bepaalde riten bij den dood door private magie, waardoor zij zich van de vroeger algemeen gevolgde onderscheiden. Hoe beschaafder een volkstam wordt, hoe meer de natuurlijke dood, de dood «door private magie», de normale wordt, en zoo ook de daarbij behoorende doodenritus. Maar, waar zich dan nog eene andere doodsoorzaak voordoet, aan sterkere dan private magie te wijten, sterker dan de magie des «toovenaars» — en ook dàt zal toch in min of meer primitieve groepen niet juist tot de zeldzaamheden gerekend kunnen worden — voelt men, dat de doodenritus van den normalen dood er niet bij past, en men blijft in zulke gevallen den ouden ritus min of meer volgen.

Zoo was het «mĕlangon», het ontvluchten van den doode, bij de Koeboes de oorspronkelijke wijze van begraven, eenigszins gewijzigd in het d i p a s a r te herkennen, waarbij men den doode in een hollen boomstam plaatst, daarvoor een hekje maakt, en vervolgens de plaats ontvlucht; en in het d i k o e b o e r,

waarbij het lijk in een hutje op stijlen in het bosch wordt gelegd, waaronder een vuurtje wordt aangestoken «in de hoop, dat het hutje met zijn inhoud verbrandt» (prototype van lijkverbranding!), om het daarna te ontvluchten. Bij de «beschaafde» Koeboes heeft dit «mĕlangon» plaats gemaakt voor eene regelmatige «fatsoenlijke» begrafenis, pĕndĕm, en vervormt het mĕlangon zich langzamerhand tot een rouwgebruik, zooals wij in § 52 zagen. Maar vergeten doet men die oorspronkelijke wijze van «doodenbezorging» niet! Want wij lezen: «Dit ««dikoeboer»» en ««dipasar»» en het daarmede gepaard gaande ««mĕlangon»» komt nog dikwijls voor bij epidemieën, of als op één dag meerdere personen sterven, en ook als Koeboes zich in het bosch bevinden voor het zoeken naar boschprodukten, dan wel door langdurig verblijf in het bosch of op hun ladang zich weder geruimen tijd aan de doesoen-gemeenschap hebben onttrokken, en zij hunne oude gewoonten beginnen aan te nemen». Zie Van Dongen in Bijdr. T. L. Vk. dl. 63, blz. 238.

§ 208. Dat men door «anders doen als gewoonlijk» den onder gewone omstandigheden verwachten gang van zaken meent te kunnen wijzigen, dan wel een gevreesden keer in den loop der dingen meent te kunnen afwenden, is een onmiddellijk voortvloeisel van het associatief mechanisme van den primitieven geest. Wij weten, dat het causaal verband bij den primitieve niet anders dan een zuiver associatief verband is; zijne redeneeringen vormen door niets gebreidelde analogie-gevolgtrekkingen, waarbij de minste gelijkheid in staat is, de hechtste banden te smeden tusschen de meest heterogene verschijnselen. Het «post hoc ergo propter hoc», wij merkten het in het begin dezer verhandeling reeds op, viert in het primitieve denken hoogtij.

Daardoor is het verklaarbaar, waarom de primitieve zich zoo angstvallig aan algemeen gevolgde gewoonten vasthoudt, adatverbreking, vooral als die adat een heilig taboe-voorschrift betreft, als zonde en misdaad geldt, waaraan zelfs de absolute monarch zich niet mag schuldig maken. Immers, aan die adat is de geregelde gang van zaken nauw verbonden; niemand weet, wat eene afwijking daarvan voor gevolgen kan hebben! Die gevolgen kunnen zelden of nooit goed zijn; want de mensch is zóó geheel één met zijne adat, daarin zóó vastgegroeid, dat in zijn oog alleen datgene goed is, wat met zijne adat overeenkomt, al het overige slecht.

Het behoeft geen betoog, dat dit niet uitsluitend voor den primitieve geldt; iedereen hecht zich aan het bestaande, elk volk prijst zijne zeden en gewoonten boven die van andere. Maar voor den primitieve heeft dit eene andere beteekenis nog; voor hem levert de afwijking van de gewoonten een gevaar op, niet slechts voor den overtreder der adat, maar voor het algemeen. Adat-afwijking is slecht en moet dus ook iets kwaads ten gevolge hebben. Karakteristiek is de volgende uiting dezer gedachte, in de makassaarsche rapang te vinden: «Zoodra men de adat met voeten treedt, zal de arèn-palm ophouden ballo (sagoeweer) te geven, geen visch meer boven water komen, het rijstgewas mislukken». Dat men hierin een beeldspraak zou hebben te zien, zooals Matthes (aan wiens »Ådá's der Mak. en Boeg.», 137—138 het voorbeeld is ontleend) het uitlegt, is in de hoogste mate onwaarschijnlijk; zijne «uitlegging» is dan ook zéér gekunsteld; men heeft bovenstaande uiting geheel en al in letterlijken zin op te vatten. Die opvatting van adat en adatverbreking verklaart geheel het feit, dat de primitieve in de motiveering «onze ouders en voorouders hebben het ook zóó gedaan» voor zijne handelingen een voldoenden grond vindt; vandaar, dat al het vreemde uit den booze is, dat nieuwigheden steeds gewantrouwd worden en niet anders dan onder de mom van reeds bestaande gebruiken geleidelijk binnengesmokkeld kunnen worden, hetzij bewust hetzij onbewust.

Dezelfde associatieve gedachtenloop, die den mensch in gewone omstandigheden de adat doet volgen, leidt hem in buitengewone gevallen juist tot opzettelijke afwijking daarvan. Wanneer nl. in het kalm verloop van het dagelijksch gebeuren iets bijzonders zich voordoet, moet dit ook door iets «ongewoons» worden begroet, teneinde weer den normalen loop van zaken terug te erlangen; hetzelfde dient dus te gebeuren, waar men kunstmatig een anderen toestand wenscht te verkrijgen.

Tal van gebruiken zijn aldus te verklaren. Zoo bv. het veranderen van naam bij ziekelijke kinderen; het in fosterage geven van een kind, wanneer men eenige reeds door den dood verloren heeft; het verwisselen van kleederen door man en vrouw bij verschillende gelegenheden en in het algemeen het vermommen waaraan vele rouw- en carnavalsgebruiken hun ontstaan hebben te danken. Vooral zal men dergelijke gebruiken vinden in gevallen, waarbij de mensch van den eenen levenstoestand in den

anderen overgaat, omdat elke verandering van toestand hare gevaren medebrengt. Vele der daarbij gevolgde gebruiken worden door van Gennep onder den verzamelnaam «rites de passage» bijeengebracht — zie zijn interessant boek onder dien titel. De invoering dezer benaming is echter niet zonder gevaar, omdat zij licht ertoe kan leiden, in den overgang op zich zelven voor die gebruiken een voldoenden grond te vinden.

Noch bij dien overgangstoestand, noch bij het andersdoen op zichzelf mag men echter blijven stilstaan; steeds moet men erop uit zijn, achter de diepere beteekenis der gebruiken te komen. Dit gelukt evenwel niet steeds, en dikwijls heeft het er inderdaad veel van, dat achter het «anders-doen» niet méér schuilt dan de wensch, om van het «gewone» af te wijken; toch komt het in de meeste gevallen er wel degelijk op aan, hoe men anders doet en is willekeur hierbij meestal uitgesloten. Wanneer de Pane-Bila-Batak »iets van plaats (doet) veranderen, om daardoor eene ongelukkige werking op een ander te doen overgaan» (J. B. Neumann in Tijds. Aardr. Gen. 1886, blz. 515), dan zie ik daarin werkelijk geen anderen grond dan het «andersdoen» op zich zelf. Eenigszins anders is het, waar de jongelingen na eenige inwijdingsritus zich «anders» voordoen dan gewoonlijk, omdat een inwijdingsritus steeds de beteekenis heeft van een herborings-ritus; zoo b.v. na de Kakian-wijding op Ceram: zij moeten dan «waggelend loopen, niet spreken (verg. §§ 116—117) en zich suf houden, als waren zij nog door de nitu bevangen; hun huis moeten zij door de achterdeur binnentreden, alles omgekeerd plaatsen en schuw in het licht zien» (Riedel 111; de nitu-bevanging dient cum grano salis te worden opgevat; het zich suf houden zal, evenals elders bij dergelijke wijdingen, de beteekenis hebben, dat zij den vorigen toestand huns levens geheel moeten vergeten; dit staat met het herborenworden in verband, zoo ook het schuw in het licht zien).

Wanneer echter de Thonga «alle taboes opheffen» om het door foetus-begraving in drogen grond veroorzaakte droogtegevaar af te wenden, dan heeft die taboe-opheffing, zooals wij in § 200 zagen, wel degelijk eene diepere beteekenis.

Het ligt voor de hand, dat de animisten, die in dergelijke gebruiken niet veel anders zien dan dit ééne: dat er «wat anders gebeurt dan gewoonlijk», juist hierbij spoedig klaar staan met hunne welbekende passe-par-tout-verklaring: demonenmisleiding;

betreft het iets vreugdevols, wat zich als het «ongewone» voordoet, dan komt het motief erbij: om den afgunst der geesten te keeren. Met een typisch voorbeeld wensch ik deze verhandeling te besluiten.

§ 209. In het eerste gedeelte der Salasila van Koetei, hetwelk door S. W. Tromp in dl. III der 5e volgreeks van Bijdr. T. L. Vk. is uitgegeven en vertaald, komt op blzz. 55 v. eene hoogst interessante passage voor betrekkelijk de opgewondenheid, waarmede het volk van Hoeloe-Doesoen en naburige negari's bevangen werd bij het aanschouwen van het wonder ter gelegenheid van het tandenvijlingsfeest ter eere van Poetĕri Djoendjoeng Boewih. In vertaling luidt zij aldus: «De menigte was dol van opgewondenheid over zulk een prinses en ieder dacht bij zich zelf (er waren er ook die het uitspraken): ««Het zou goed zijn, als de wereld hier bij ons omkeerde, opdat de booze geesten niet naijverig op ons geluk worden en ons in hunne macht krijgen [in den mal. tekst staat slechts: «soepaja djangan kita diperintahnja»]; al behielden wij dan ook ons leven, zoo zouden wij toch onze grootheid verliezen.»» Van degenen, die zoo spraken, waren er, die een rijstschepper voor kris gebruikten, die een buikgordel van zeildoek maakten, die een gebraden kameleon tegen een gebraden kikvorsch lieten vechten; allerlei dwaasheden verzon men; er waren, die een gebraden leguaan als luit bespeelden, . . . en gebraden apen lieten dansen. De menschen van Hoeloe-Doesoen werden echter bevreesd; zij waren bang voor hunne nagĕri, dat het dáár steenen zou gaan regenen, dat dáár alles werkelijk zou gaan omkeeren, om niet te spreken van nog erger omkeeren.» [De mal. tekst heeft: «Maka takoetlah orang Hoeloe-Doesoen, takoetkan nagĕrinja hoedjan batoe, takoet akan balik, djangankan balik mĕbara-bara, makin bĕrtambah trangtoeatanja].

Deze passage vormt eene mooie illustratie van hetgeen boven omtrent het «anders-doen» is gezegd; geheel begrepen is zij, zooals volmondig erkend wordt, niet. Mij dunkt, dat zij aldus is op te vatten: Het van alle streken toegestroomde volk had gezien, op welk eene wondervolle wijze de prinses van Hoeloe-Doesoen, gezeten op de lĕmboe soewana, door de lucht zwevend, gekomen en weer vertrokken was. Eenerzijds over dit wonder verrukt, vreesden zij anderzijds wel de gevolgen eener zonder twijfel sterke, immers op zulk eene buitengewone wijze zich

uitende magie. Uit den samenhang nu maak ik op, dat het speciaal de lieden der vreemde landschappen waren, die deze vrees koesterden en ook zij alleen zich zoo aanstelden. En dan dunkt mij, dat de vertaling der woorden: «Baiklah benoewanja ini kita balik, soepaja djangan kita dipĕrintahnja; baiknja hidoep, tijada djoewa kita ampoenja kabĕsarannja», aldus moet luiden: «Het zou goed zijn, als wij den boel hier in dit landschap [t. w. Hoeloe-Doesoen] onderste boven keerden, opdat niet [het te machtig worde, n.l. door de t. o. v. de prinses gemanifesteerd hebbende magie, en] wij erdoor worden onderworpen; al zouden wij er het leven bij houden, zoo zouden wij toch onze onafhankelijkheid — kabĕsarannja — verliezen». Anderzijds nu werden de lieden van Hoeloe-Doesoen bang, dat de door de dolligheid der menigte in werking gebrachte tegen-magie hun landschap onheil zou brengen. Diensvolgens meen ik de laatste zinsnede van het geciteerd gedeelte (zie den mal. tekst boven) aldus vrij te moeten vertalen: «Den menschen van Hoeloe-Doesoen echter sloeg de vrees om het hart; zij vreesden een steenenregen op hun land, vreesden dat alles zich ten kwade zou wenden, vreesden bovenal, dat de luister van hun land te niet zou gaan (balik)».

Wellicht echter is trangtoeatanja letterlijk op te vatten, en vreesde men zelfs eeuwige duisternis. Men lette op de magische beteekenis der meest uitgehaalde dolligheid, waar gebraden kameleon's, kikvorschen, leguanen en apen eene belangrijke rol bij spelen. Indien men de §§ 93, 94, 98, 163, 166 in verband met het bovenstaande leest, dan is het duidelijk, dat de bedoelde rare handelingen niets anders dan een reminiscens vormen van oude magische praktijken, welke toen weer als zoodanig toegepast werden.

[Uit het geheele stuk der Salasila, dat door den heer Tromp is uitgegeven, zouden nog heel wat prae-animistische gebruiken aan te wijzen zijn. Uit de interessante beschrijving der verschillende feesten blijkt duidelijk, hoe de inlander onder «feestvieren» niet louter pretmaken verstaat, maar in de eerste plaats «magischen invloed uitoefenen». Preusz wijst er in zijn vaak geciteerde verhandeling op (Globus dl. 87, blz. 336), hoe bij de Tarahumara het werkwoord nolávoa zoowel «werken» als «dansen» beteekent; men danst nl. niet voor zijn pleizier, maar

bij wege van «gebed», beter nog van «magie-oefening», nl. om regen te veroorzaken, ziekten te verjagen, jachtbuit te behalen, enz. Dat de inlandsche dansen in onzen Archipel eveneens magische beteekenis hadden en nog hebben (men denke slechts aan den shamanendans, zie Wilken s. v. dans), is boven twijfel verheven. Interessant is ook het feit, dat het jav. gawé (n.) en damĕl (k.) zoowel als het mal. bĕkĕrdja de dubbele beteekenis hebben van werken en feestvieren, evenals het tarahumara'sch noláyoa! In de zinsnede «ada jang datang bĕkĕrdja, ada jang datang mĕlihat» in «Salasila», blz. 47, moet bĕkĕrdja m. i. dan ook vertaald worden met «deelnemen aan het feest»].

In bescheidenheid meen ik — die mij niet erop kan verhoovaardigen, een malaicus te zijn —, dat bovenstaande opvatting ons toch nader tot de ware bedoeling brengt, dan die van den verdienstelijken uitgever-vertaler. Deze heeft zich geheel en al door het «pan-animisme» laten leiden tot het maken van gewaagde conjecturen. In zijne aanteekening N° 219 (o. c. blz. 107) lezen wij o. a. de volgende paraphrase op bovengeciteerden tekst: «Zij — sc. de menigte — dacht, dat, nu men zoo uitermate blij was, de booze geesten dit wel moesten benijden en wel moesten trachten hen in hunne macht te krijgen; dit zou verschrikkelijk zijn, want, al mocht men dan ook het leven daarbij behouden, hunne glorie, hun prinses zouden zij daardoor stellig verliezen. Ware men maar wat ongelukkig, werd het nu maar bij hen een omgekeerde wereld, een rare boel, dan zouden de booze geesten zeker niet jaloersch zijn, doch hen met rust laten. Zóó dacht men; .... er waren zelfs, die nog verder gingen en om de geesten te misleiden allerlei dwaasheden, met name genoemd, uitvoerden.»

Men ziet, tot welke bizarre redeneeringen men kan worden gebracht, door à tort et à travers het animisme maar bij alles en nog wat te pas te brengen: men zou dol doen, om ongelukkig te schijnen — wèl een héél rare manier van doen! — en aldus de demonen te misleiden!

Intusschen is het natuurlijk geen persoonlijk verwijt, dat ik hier maak; Tromp was in dit opzicht kind van zijn tijd, het bovenstaande werd in 1887 geschreven. Maar toch behoort er werkelijk meer dan gewone vrijmoedigheid toe, om de waarlijk zéér eenvoudige woorden «soepaja djangan kita dipĕrintahnja»

weer te geven met: «opdat de booze geesten niet naijverig op ons geluk worden en ons in hunne macht krijgen», en dat, terwijl er nergens in het uitgegeven gedeelte der Salasila, al ware het slechts met een enkel woord, van booze geesten gerept wordt!

Laat ik besluiten met den wensch, dat de ethnologie zich moge ontworstelen aan den alles-beheerschenden invloed van het «pan-animisme», en meer recht late wedervaren aan het «prae-animisme»; ik ben ervan overtuigd, dat zij er wèl bij zal varen!

AANHANGSEL.

POKKENGEBRUIKEN OP JAVA

NAAR GEGEVENS VAN MAS KOESNOEN,

Inlandsch Rechtskundige te Magelang.[1]

1. Wanasaba. Bij het heerschen van pokken- of andere epidemieën legt men zich niet ter ruste vóór middernacht. Want de ziektegeest veroorzaakt het grootste kwaad tusschen schemerdonker, sandé kålå, en middernacht. Kinderen, die niet zoo lang wakker kunnen blijven, worden in de onmiddellijke nabijheid der ouders te slapen gelegd.
2. Hoort men het een of ander geluid, hetwelk onheil spelt, zooals dat van een ason-ason (een nachtvogel, die een keffend geluid maakt als van een asoe, hond) of van een toehoe of zijn wijfje, de koeliq (nachtvogels, aldus naar hun geluid genoemd) of van de tĕhĕq of de boentĕl majit, eveneens nachtvogels, zoo roept men: «Ngidoel, ngidoel, kånå sing ĕnggoné loh djinawi» = «ga naar het zuiden, daar is het waterrijke, vruchtbare land». Met «Kidoel» wordt de Indische Oceaan bedoeld, het rijk van Njai Lårå Kidoel.
3. Is het geluid afkomstig van een vallend voorwerp, dan bootst men het na door te slaan op den huiswand of iets op den grond te doen vallen, waarbij men zegt: «Dalan gĕdé bloemboeng, ådjå mandĕg kéné, kéné ånå pĕli gĕdé bisâ dongå, tĕmpiq ombå taḍah amîn, itil bisâ dikir» = «de groote weg is recht en zonder moeilijkheden, blijf niet hier; hier is een phallus die bidden kan, een cunnus die amen in ontvangst neemt, eene clitoris die dikiren kan». (Verg. de bezweringsformule in § 8 medegedeeld). Of wel: «Adjå

[1] Zie § 14 i. f. — De in het ondervolgende voorkomende arabische woorden en termen zijn grootendeels verbasterd; noch Koesnoen, noch ik, zijn het arabisch machtig.

sirå ganggoe gawé, akoe anak poetoené Kjahi Boerĕng, Njahi Boerĕng, omahé Tanggoeng-Lowano» = «Kwel ons niet; wij zijn afstammelingen van Kjahi en Njahi Boerĕng (desa-heiligen), die in de desa Tanggoeng-Lowano wonen». Deze laatste bezwering wordt vooral gebezigd door de uit die desâ, in het Poerworĕdjosche, afkomstige lieden.

4. Als men zich te slapen legt, prevelt men de volgende spreuk: «Nijat ingsoen toeroe, badan goemoeling roh madĕp ing Allah» = «ik wil gaan slapen, mijn lichaam ligt, mijne ziel wendt zich tot God». Daarbij zegt men op: het Bismillah irochman irochim (aanvang van elke soera van den Qoerân) 21 keer, de Alchamdoe (inleiding van den Qoerân) 3 keer, en de Koelhoe 7 keer.
5. De santri's brengen den avond door met dzikir of met het lezen van den Qoerân, voornamelijk van de 37e soera, soerat jasin genoemd. Kinderen, die den Qoerân nog niet kunnen lezen of vrouwen, die daartoe den tijd niet kunnen vinden, kunnen volstaan met het volgende formulier uit genoemde soera: «Salamoen chaolan birobirrochim».
6. Men braadt katjang-idjo totdat de kiem geen levensvatbaarheid meer heeft en begraaft die nootjes midden op het voorerf onder reciet van: «Adjâ tĕkâ mréné jèn doeroeng ṭoekoel olèhkoe nandoer katjang» = «kom niet hier vóórdat de katjang, die ik plant, ontkiemt».
7. Eene zwarte kip wordt geslacht; het geheele gezin, voornamelijk het jongere deel ervan, moet van het vleesch eten, terwijl het lichaam der kinderen wordt besmeerd met het bloed, vermengd met fijngestampte dlingo (een scherp smakenden wortel), bĕnglé en uien.
8. Vóór de deur brandt men eene lont van gevlochten vodden. Bij het vallen van den avond worden daar ook zwavel en zout gebrand, terwijl eene fakkel van sroewâ (lange pennen, die zich in den arèn-vezel bevinden) wordt aangebracht aan de vier hoeken van het huis, onder de balé-balé, banken en slaapplaatsen.
9. Wanneer men koorts begint te krijgen, die aan de pokken voorafgaat, mag men de kamer niet meer verlaten. Men moet dan water drinken, waarin wat goud en tjatjing kaloeng (bijzondere soort wurm) gedaan zijn «om het lichaam koud te maken» en aldus het uitkomen der pokken

zoo niet geheel te voorkomen, dan toch te temperen. Komen de pokken desondanks op, zoo mag in de ziekenkamer geen licht branden.

10. De moeder, de vader of een der andere naaste bloedverwanten moet steeds bij den zieke blijven; slechts in de allernoodzakelijkste gevallen mag de waker de kamer verlaten. 's Nachts slaapt de vader of die hem vervangt naakt en njoengsang bij het zieke kind.
11. Niemand dan de genoemde personen mag de kamer betreden. Eten en andere benoodigdheden worden aan de deur overhandigd. Bezoeken worden niet toegelaten, uit vrees voor omineuse woorden of gezegden der bezoekers. Onder de verboden woorden behooren: «vruchten» (jav. oewoh, waarmee ook de opzwellingen der pokken worden aangeduid), «veel» en alles wat daarop duidt, «dicht bij elkaar», «erg», enz.
12. Wat eten betreft moet men den zieke geheel zijn zin laten volgen. Want wat de zieke eet, wordt feitelijk door den pokgeest gegeten. Zoo zegt men, dat de zieke soms dan ook wel een stuk of twintig pisangs achter elkaar kan opeten. Groote eetlust geldt als gunstig teeken, maar men mag den zieke het eten niet opdringen. Drinken mag de zieke niet anders dan het onder n°. 9 bedoelde water. Verder krijgt hij honig te eten, opdat zijn tong niet stijf worde.
13. Het genezen en verdwijnen der pokpuistjes wordt toegeschreven aan geesten, die in de gedaante van ganzen de zweren oppikken. Eerst den veertigsten dag daarna mag de zieke buiten komen.

14. Poetjang (bij Bandjarnegara). Wanneer in deze of in naburige desa's eene pokepidemie heerscht, geeft men eene slamĕtan bestaande uit roode rijst en pĕtjĕl van lever (pĕtjĕl is katjang met lombok tot eene brij gemengd). Dit gebeurt Vrijdags tot zeven keer toe.
15. Bij zonsondergang en om twaalf uur 's nachts brandt men tandjoengbladeren, zout en wlirang woeloeng (roode zwavel).
16. Op elken deurpost brengt men een kruis van roet of teer aan, boven elke deur vijf witte kalkkruisjes; ook de rand, waton, der bale-bale wordt van vijf witte kruisjes voorzien.

17. In een «batoq bongloe», een klapperdop met één gat er in, doet men tĕrasi en roode lombok, en zet een en ander vóór de deur. In elken hoek van het huis begraaft men een ei dat onder de broedhen gelegen heeft (tigan woeroeng) en drie peperkorrels. Om het huis wordt lawé wĕnang, wit garen, gespannen. Dit laatste doet men, omdat wĕnang doet denken aan mĕnang = overwinnen, en men daarmee de geesten tracht te «overwinnen».
18. In huis moet er steeds iemand zijn die waakt. Men lost elkaar daartoe geregeld af. De zieke mag geen oogenblik alleen worden gelaten. Licht mag wel in de kamer worden gebrand.
19. Aan te bevelen is, dat de zieke niets anders dan vleesch en rijst eet; verder krijgt hij ook honig. De gewrichten worden met kalk besmeerd. Wanneer hij onaangenaam riekt, wordt zijn lichaam met eene oplossing van zout en tamarinde ingewreven.
20. Bezoek wordt liefst geweerd; in geen geval worden menschen, die pas van de pasar zijn gekomen, bij den zieke toegelaten. In het huis mag geen coïtus worden uitgeoefend; haarkammen is geoorloofd, mits daarbij geen olie wordt gebruikt. De vader van den zieke slaapt bij de huisdeur zoodanig, dat zijn hoofd buiten, zijn lichaam binnen het huis komt te liggen.
21. Den pokkengeest stelt men zich voor als eene brandende lont, door een onzichtbaren persoon vastgehouden. Deze roept luide de namen zijner slachtoffers. Wiens naam genoemd wordt kan er vast op rekenen, de pokken te krijgen.

22. Pitoeroeh (bij Koetoardjo). Aan de vier hoeken van het erf plant men bamboe gading, soort van gele bamboe. Deurposten en balé-balé-rand worden ingesmeerd met tĕrasi en brambang, uien. Als «poedjian» reciteert men: «Kaki Djĕmbrang, nini Djĕmbrang ådjå sirå ganggoe gawé, balijå nang negaranirå; oelĕr bang balijå nang lĕmah abang» = «Grootvader en grootmoeder Djembrang, kwelt ons niet, maar keer naar je land terug; roode wurm keer naar de roode (donkere) aarde terug». Verg. N° 3. Overigens treft men hier zoowat dezelfde gebruiken aan als te Wånåsåbå.

23. MAGELANG. In pokkentijd leest men elken avond de «soerat éklas» zeven maal, de «ajat koersi» eveneens zeven maal. Ook de «kidoeng» — eene bekende verzameling bezweringsliedjes, waarbij tal van geesten worden aangeroepen — wordt in zoo'n tijd druk gelezen. Begint een zuigeling, beneden de 12 maanden, hevig te huilen, zoo zingt de moeder de bekende «kinanti-toelaq» (meestal bij prijaji's).

24. Bij het vallen van den avond is het gebruikelijk om tandjoengbladeren en zout te branden. Eveneens verbrandt men dan afgevallen bladeren en allerhande vuilnis en vodden. Ook het branden van kruit, moestokim (Arab. benzoë), zout en halmen van zwarte padi-kĕtan komt voor. Men blijft zoo laat mogelijk op.

25. Beenderen van zwijnen of varkens begraaft men aan de hoeken van het erf (k é b l a t p a p a t, de vier windstreken). Midden in het huis begraaft men eene pikzwarte kip. Rijke menschen nemen in plaats van kippen ook wel schapen of geiten van dezelfde kleur. Dit gebeurt echter slechts één keer. Is het bij wege van bouwoffer bij het bouwen reeds geschied, zoo wordt het in epidemie-tijd niet meer herhaald.

26. De wanden van de ziekenkamer worden met d j i n g g o, soort rood katoen, behangen. Geen licht mag daarin branden, tenzij de patient dit uitdrukkelijk verlangt, in welk geval het door een rooden doek moet worden getemperd. In geen geval mag de zieke de kamer verlaten.

27. Een jong kĕlapa-blad wordt boven de huisdeur gehangen. Ook ziet men het weleens naast de deur hangen of aan den ingang van het erf. Op de deurposten worden kalkkruisjes aangebracht. Eene klimplant, die men g a l a r a n noemt, wordt om het huis gespannen.

28. Honig wordt door den zieke gebruikt tegen k ĕ m a d o e h a n. [Dit woord wordt dialectisch gebruikt voor k ĕ m a l a d é a n (zie § 45); verder voor p a d o e w a n, achtergebleven ziektestof die zich ergens in het lichaam zet en waardoor nieuwe ziekte ontstaat, zooals blindheid, gezwel in den arm, dysenterie enz.: Woordenboek-Gericke-Roorda]. Ook is het goed om kĕlapa-water te drinken; verder water, waar men l o e r 's (kleine wurmen) in heeft gedaan. Vleesch eten is den zieke te ontraden; beenderen kraken is hem verboden.

Voordat de pokken uitkomen wordt het lichaam van patient geheel bedekt met wĕdaq van fijn gestampte rijst en koentji (soort wortel, Kaempferia rotunda L.), soms ook van djĕboeq sari (zie § 5).

29. Kinderen en soms ook volwassenen dragen halssnoeren en armbanden van geregen djali wånåwåså, eene grassoort. Kleine schelpjes van bepaalde soort worden op dezelfde wijze gedragen. Kinderen worden verder ook prophylaktisch met ḍèḍès-water gewasschen. Omtrent bezoeken gelden hier vrijwel dezelfde regelen als elders.

30. Grabag. Hier nog deze eigenaardigheid, dat de zieke gebaad wordt met water, waarin men rauw rundvleesch gewasschen heeft; daar worden dan nog bladeren van tjangkring, een doornigen boom, Erythrina fusca of indica, en krokot, postelein, bijgedaan.

31. Temanggoeng. Tegen pokken begraaft men gebraden katjang idjo voor de voor- en achterdeur met dezelfde prevelarij als onder n°. 6 gemeld.

32. Bij het vallen van den avond zwaait men met eene van pinangbladeren vervaardigde fakkel in de hoeken en ruimten van het huis. Tandjoengblaren en zout worden dan voor de deur gebrand. Op den vloer wordt onder balé-balé en andere slaapplaatsen zout gestrooid.

33. Als afwerend middel wordt beschouwd het kleuren der nagels met patjar koekoe, Lawsonia inermis, vermengd met fijngewreven zwarte mieren. Een amulet draagt men bij zich, bestaande uit: dlingo, bĕnglé, witte was, eene ui, roode lombok, drek van witte javaansche eenden, alles gewikkeld in een wit doekje. Door het eten van gĕmèq (kwartels) maakt men zich immuun tegen pokken.

34. Aan te bevelen zijn slamĕtans van een tangkĕb (twee stuks) sĕrabi, ronde rijstkoeken, en nasi golong, rijst in vingerkom-vorm geperst. Van dit laatste moeten er evenveel stuks zijn als het gezin leden telt, bedienden daarbij begrepen: sĕgå golong milang rajat. Te middernacht wordt gelezen uit de kidoeng-verzameling.

35. In het huis van den poklijder mag geen coïtus uitgeoefend worden. Menstrueerenden worden uit het huis verwijderd.

Ook haar-kammen is in huis verboden; speciaal geldt dit verbod den wakers. Als zoodanig fungeeren, behalve vader of moeder, vrouwen die niet meer menstrueeren (loewas gĕtih).

36. De wijze van njoengsang is hier eenigszins anders als elders: Een der wakers slaapt aan het hoofdeinde van den patient, een ander aan zijn voeteinde, doch zóó, dat beide wakers in tegengestelde richting ten opzichte van elkaar komen te liggen; dus op deze manier:  Voor het njoengsang wordt als motief opgegeven, dat men daardoor de geesten in de war tracht te brengen; zij zouden dan niet meer weten, waar het hoofd- en waar het voeteneind was.

37. Bezoeken zijn niet welkom. De belangstellenden, die worden toegelaten, mogen geen geurige bloemen dragen en moeten zich na den coïtus gereinigd hebben; bovendien zijn zij verplicht donkerblauwe (zwarte) kleeding te dragen (dus het tegengestelde van Jogjakarta, zie § 8). Menstrueerende vrouwen worden geweerd, zoo ook zij, die heur haar pas gekamd of geolied hebben.

38. In de kamer van den patient mag geen licht branden. Bij wijze van klamboe wordt er djinggo (zie n°. 26) om de slaapplaats van den zieke gehangen.

39. Water, waarin tjatjing kaloeng is gedaan (zie n°. 9), wordt gebruikt om den zieke de oogen te betten; ditzelfde water moet door hem worden gedronken. Ook wordt het vleesch van een groenen kikvorsch als medicijn genuttigd. De gewrichten worden ingesmeerd met honig, vermengd met fijngestampte kĕmadoean (kĕmaladéan, zie § 45; verg. n°. 28) van den kèlor-boom. Deze boom wordt godong sèwoe genaamd (verg. § 6). Uit het denkbeeldige «hart» van dien boom, galih kèlor, kan een wonderstok vervaardigd worden, door welks aanraking men iemand dooden en weer levend maken kan. Om dit «hart» te verkrijgen, dient men 40 dagen en nachten achtereen onder dien boom te verblijven. — Het lichaam van den patient wordt ingewreven met bĕras kĕntjoer (verg. §§ 12 en 13).

40. De waker reciteert zeven maal de dongå «kasamtoe koem»

en beblaast onmiddellijk daarop het geheele lichaam van den patient. De dongå luidt: «Allahoema kasamtoe koem bil gajoel gajoemoe ladi lajamoetoe, abadan abadah, wadal factum akoemoes soealbi alfi alfin wa kaula koewata ila billahil alijil alim».

41. KENDAL. In elken hoek van het huis begraaft men twee peperkorrels en twee lomboks-rawit (kleine soort extra sterke, groene lombok), terwijl, mede in elken hoek, halmen van kĕtan irĕng (zwarte kĕtan) en dlingo-bĕnglé onder het dak worden gehangen. Deurposten en waton der balé-balé worden besmeerd met fijngestampte tĕrasi en brambang (verg. N° 22).

42. Wanneer het donker is loopt men zeven maal naakt het huis om. In huis brandt men joejoe, eene soort rivierkrabbetjes.

43. Voor den zieke wordt het volgende drankje bereid: water van kĕlapa-idjo, honig, koenir, zoet hout, adas (venkel); poelåsari (medicinale bast) en een paar druppels rozewater. Verder worden ook gekookte en ongekookte pisang, koenir, brambang en suiker flink dooreengekneed (dihoelèni), en krijgt de zieke het daaruit verkregen sap te drinken. Zijn lichaam wordt ingesmeerd met wĕdaq van bĕras-kĕntjoer.

44. MADIOEN. Evenals in Wånåsåbå braadt en begraaft men ook hier katjang-idjo, en verder nog djagoeng en gabah; het begraven heeft hier echter vlak vóór de huisdeur onder den drup van het dak (tritiq-an) plaats; verg. N° 6.

45. PATJITAN. Men neemt hier een ikan koetès (ook lélé genaamd, Clarias punctatus), welke men de gebraden katjang idjo in den bek stopt, en begraaft de visch vervolgêns levend onder de tritiq-an, daarbij zeggende: «Adjå ṭoekoel-ṭoekoel tjatjaré nèk doeroeng ṭoekoel anggonkoe nandoer koetès» = «laat de pokken niet opkomen, vóór deze koetès, die ik begraaf, opkomt».

46. Het is aan te bevelen om eerst na twaalf uur 's nachts naar bed te gaan, liefst later nog. Het eten van gĕmĕq-

(kwartel-)vleesch immuniseert ook hier tegen pokken; verg. N° 33. Na zonsondergang zwaait men brandende pinangbladeren in de hoeken van het huis en onder balé-balé's en banken.

47. De patient mag de kamer niet verlaten. Men ontvangt liefst geen bezoek. De enkele toegelaten bezoekers mogen geen bloemen of andere geurige zaken dragen. Menstrueerenden en zij die zich na coïtus nog niet hebben «gereinigd», worden in elk geval geweerd. In de ziekenkamer mag niet worden gesproken.

48. Als wĕdaq voor den zieke wordt het meel van fijngestampte pinangnoten gebruikt. Hij wordt gebaad in water, waarin bladeren zijn gekookt van djarak (Palma Christi, Ricinus communis), djamboe (tot de Myrtiflorae behoorende) en klĕpoe (nergens opgegeven gevonden; de boom lijkt veel op kĕmiri). Den zieke is het eten van ikan patilan (visschen met patil's, stekels aan kieuwen of vinnen) verboden.

49. 's Nachts kruipt de vader of de moeder op handen en voeten over het pokzieke kind heen, van het hoofd- naar het voeteneind toe, en belikt oogen, hals en navel van het patientje, teneinde pokpuisten op die lichaamsdeelen te voorkomen.

50. Tegen kĕmadoehan (zie N° 28) doet men het volgende: Kiezelsteentjes worden «gebraden», d. w. z. in een aarden pot boven het vuur gehouden, en daarna in de put geworpen onder het zeggen van: «Ora boewang krikil, boewang kĕmadoehan» = «ik werp niet deze steentjes weg, maar de kĕmadoehan». (Verg. §§ 67 en 100).

Toen mijne verhandeling zoo goed als gereed was, kreeg ik van Mas Koesnoen nog eenige data, die ik echter niet meer daarin kon verwerken en thans hieronder laat volgen, met toevoeging van enkele opmerkingen.

51. Desa Ngelrep (bij Mĕndoet). Wanneer pokziekte uitbreekt, wordt er geld ingezameld om eene zwarte geit met een

witten streep om haar lijf, wĕdoes kĕndit, te koopen. Het dier wordt geslacht en alle bewoners dezer desa, groot en klein, moeten ervan eten, hoe weinig ook (verg. §§ 90—91). De kop wordt in vieren gekloofd en die vierdeparten worden vervolgens, elk mèt een poot, aan de vier hoeken der desa in den grond begraven (zie § 143). Deze handeling noemt men baritan.

52. Men smeert zich prophylaktisch het lichaam in met een wĕdaq van arrowroot en kĕlapa-olie. Branden van tandjoeng- en pinang-bladeren komt ook hier voor; in dit speciale geval noemt men de bladeren blaraq gĕlap (blaraq = droge palmbladeren, gĕlap = bliksem). Verder brandt men zwavel, vodden en zout voor het huis (zie onder die woorden).

53. Kĕlapa-olie wordt ook als medicijn aangewend: de patient wordt, tegen dat de pokken beginnen uit te komen, ermede ingesmeerd, om den groei ervan te beletten. Arrowroot wordt gebruikt, om het droogworden der zweren te bevorderen; deze worden n.l. met het meel bestrooid.

54. Pajeman (bij Magelang). Aan de vier buiten-hoeken van het huis worden bladeren van den mådjå-palm bevestigd. Deur en balé-balé worden van kalkkruisjes voorzien (§§ 143—147). Eene slamĕtan van sĕgå golong — en wel voor elken deelnemer één, milang rajat, zie N° 34 — en pĕtjĕl van visch wordt gehouden. Gebrand worden: djambé- en tandjoeng-bladeren met zout. Pantang bij den patient is geur van bloemen, niet van andere welriekende zaken (verg. § 158).

55. De patient wordt ingesmeerd met eene wĕdaq van tamarinde-bladeren en zout (§§ 150, 151). Hij neemt honig in tegen kĕmadoehan (zie s. v. «honig»; verg. Koesnoen, 28); en wordt beblazen op gewrichten, navel, oogen, hals (zie s. v.). Ten slotte wordt hij gebaad met een kooksel van daoen djĕroek (citroenbladeren), tangkring (dĕdaksoort) en postelein.

56. Kranggan (tusschen Magĕlang en Tĕmanggoeng). Men stelt zich hier den pokgeest voor als een ouden man, die met een djambé-bloem (pinang-bloem, majang) slaat

en daardoor iemand pokken doet krijgen. [Eigenaardig is het, dat de majang bij shamanenbezweringen in de Minahasa ook eene rol speelt: Wilken, III 387; zie verder s.v. pinang].

Eene andere voorstelling is deze: Njai Lårå Kidoel harkt de menschen naar zich toe; het is nu de kunst om tusschen de tanden der hark door te sluipen. Vandaar deze bezwering: «Lija-lijoe ängijoep sĕlaning garoe», «heen en weer schommelende zoeken wij ons te verschuilen binnen de tusschenruimten der hark». [Lijalijoe = heen en weer schommelen; angijoep, van hijoep = schaduw, dus: zich in de schaduw verbergen].

57. Bij het vallen van den avond leest men, staande vóór de deur, de dongå-sĕlawat drie malen, waarop men het volgende laat volgen:

Ngadĕq adjikoe koembålå gĕni;

Ik sta hier en bezit de magische kracht van een baard van vuur;

Anå sétan såkå wétan, taq-toelaq bali mĕngétan;

Er is een sétan uit het oosten, ik weer hem en noodzaak hem naar het oosten terug te gaan;

Anå sétan såkå lor (en verder kidoel, koelon), taq-toelaq bali mĕngalor (en vervolgens mĕngidoel, mĕngoelon, naar het noorden, zuiden, westen);

Adjoer moemoer lĕboer toempoer;

Hij valt in gruzelementen en smelt;

Koen fajak'oen 'llachamdoe'lilah.

[De magische kracht van dit bezweringsformulier is vooral te zoeken in den «baard van vuur»; men vergelijke hiervoor §§ 38—41 en de verder onder «vuur» opgegeven paragraphen, een en ander in verband met §§ 113—115. Ook in andere bezweringsformulieren komt die «baard van vuur» voor; zoo in dat, hetwelk door Tjipto, een der onlangs geïnterneerden, voor zijn van boord aan de Express toegezonden schrijven (September, 1913) als motto werd gebruikt; het luidt als volgt:

Wasesâ, wasesâ, wĕdi wasesâ;

Geweld, geweld, vrees het geweld;

Wasesané segårå wedang;

Het geweld is (gelijk) eene kokende zee;

Tjĕpoerikoe koembâlâ gĕni;
Mijn achtererf is (gelijk) een baard van vuur;
Latarkoe (mijn voorerf) koembâlâ gĕni;
Djogankoe, djogankoe (mijn vloer) koembâlâ gĕni;
Sâpâ goeloeng, goeloengâ hing boerikoe;
Wie rolt, rolle achter mij;
Sâpâ mloemah, mloemahâ ngarĕpkoe;
Wie achterover ligt, doe dit vóór mij.

Dit formulier wordt voorafgegaan door:

Ala hoema saliwa salim ngala
Saji dina maoelana ja Moḥamad;

en gesloten met:

Ilahoe'ala, ila kakelolah
Koen fajakoen, koewat slamet dening akoen.

Tjipto gaf er een allerzonderlingste vertaling van, nl.:

Een regeering, die een regeering vreest,
Regeeren over een zee van kokend water,
Mijn achtererf (resp. voorerf, vloer) heeft een baard van vuur,
Wie (oorlogsbuit?) haalt, hale hem achter mij,
Wie achterover wil liggen, ligge voor mij.

In «wasesâ» herkennen wij gemakkelijk het oorspronkelijk begrip van «magische kracht»; de tegenwoordige beteekenis is «oppermacht», «geweld», «soevereiniteit»].

58. Men brandt tandjoengbladeren, zout, zwavel, en ook oedjoeng rahab (verg. § 12). Om zich tegen pokken te beveiligen eet men vleesch van den vogel patoeq bawang, eene soort specht. Deze vogel was de grootvizier van Salomo; door het eten van zijn tong verwerft men zich welsprekendheid.

59. Bij hĕt opkomen der koorts krijgt de patient honig met citroensap te eten; bij het uitkomen der pokken worden hem de gewrichten met honig ingesmeerd, terwijl de vader hem vervolgens de gewrichten, de oogen, het kuiltje van den hals, en den navel beblaast. Hij wordt gebaad met een afkooksel van postelein en tjéploeq-an (soort van ranti = Solanum nigrum; de Physalis angulata L.).

De wakers mogen liefst niet in slaap vallen; kan men het echter niet uithouden, zoo slape men op de balé-balé van den patient njoengsang (verg. § 140) en late daarbij

de haren langs de balé-balé op den grond afhangen (hoogst merkwaardig! men vergelijke §§ 100—102).

60. GOMBONG. Als voorbehoedmiddel eet men pisang mas met een stukje ḍèḍès, ter grootte van een mĕnir (gebroken rijstkorrel). De zieke neemt als medicijn honig met koenir-water in. Hij mag niet worden gebaad. Steeds moet er iemand bij den zieke waken.

REGISTER

VAN GERAADPLEEGDE SCHRIJVERS.

1. Abbott, G. F., Macedonian folklore, 1903.
2. Abegian, M., Der armenische Volksglaube, 1899.
3. Aigremont, Fusz- und Schuhsymbolik und -Erotik, 1909.
4. Andree, R., Ethnologische Parallelen und Vergleiche; I 1878; II 1889.
5. Areco, V., Das Liebesleben der Zigeuner, zonder jaartal, waarschijnlijk 1910.
6. Arendsdorff, L., La médecine chez les Peuls du Fouta-Diallon, in Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1913.
7. Baarda, M. J. van, *a*. Nog iets over «Heer Pokken» op Halmahera, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 67 (1912).
   b. Woordenlijst. Galelareesch-Hollandsch, 1895.
8. Backer, C. A., Schoolflora voor Java.
9. Balfour, E., Cyclopaedia of India and of Eastern and Southern Asia, 3e editie, 1885.
10. Bamler, G., Tami, in R. Neuhauss' Deutsch-Neu-Guinea, III, 1911.
11. Bartels, M., Die Medicin der Naturvölker, 1893.
12. Busch, M., Deutscher Volksglaube, 1877.
13. Cadière, L., Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam, in Anthropos V, 1910.
14. Caland, W., Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, 1896.
15. Cayzac, P., La religion des Kikuyu (Afrique Orientale), in Anthropos V, 1910.
16. Ciszewski, M., Ognisko. Studyum etnologiczne. Mij slechts bekend uit een uitvoerig uittreksel in «Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Krakau. Philologisch-historisch-philosophische Klasse,» 1903 n° 5: «Der Herd. Eine ethnologische Studie.»

17. Clodd, E., Tom Tit Tot, 1898.

18. Cock, A. de, Spreekwoorden, zegswijzen en uitdrukkingen op volksgeloof berustend, in Volkskunde, 1911.

19. Coolsma, S., Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek, 1884.

20. Cozzi, D. E., Malattie, morte, funerali nelle montagne d'Albania, in Anthropos IV, 1909.

21. Crawley, E., The mystic rose, 1902.

22. Crooke, W., *a.* The popular religion and folklore of Northern India, 2e ed. 1896; 2 dln.
b. Primitive rites of disposal of the dead with special reference to India, in The journal o. t. Anthr. Inst. o. Great Britain a. Ireland, dl. 29, 1899.
c. Natives of Northern India, 1907.

23. Delacour, A., Les Tenda (Koniagui, Bassari, Badyaranké) de la Guinée française, in Revue d'Ethn. et de Sociol., 1913.

24. Deniker, J., The races of man, 1900.

25. Dennett, R. E., At the back of the black man's mind, 1906.

26. Dongen, G. J. van, *a.* Bijdrage tot de kennis van de Ridan-Koeboes, in Tijds. v. h. Binn. Best., dl. 30, 1906.
b. De Koeboes in de onderafdeeling Koeboe-streken der residentie Palembang, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 63, 1910.
c. Nog een en ander over de Koeboes, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 67, 1912.

27. Doughty, C. M., Travels in Arabia Deserta, 1888, 2 dln.

28. Dunnebier, W., De zending in Bolaäng-Mongondou in 1908, in Mededeelingen van wege het nederlandsch zendelinggenootschap, dl. 53, 1909.

29. Durkheim, E., en M. Mauss, De quelques formes primitives de classification, in Année sociologique, VI, 1902.

30. Eerde, J. C. van, Het kalkblazen der Papoea's, in Tijds. v. h. Kon. Aardr. Gen., 1909.

31. Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië.

32. Engelhard, H. E. D., Mededeelingen over het eiland Saleyer, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 32, 1884.

33. Fischer, F. C. J., Ueber die Probenächte der deutschen Bauernmädchen; Wortgetreuer Abdruck der Original-Ausgabe 1780; 1910.

34. Frazer, J. G., The golden bough, 3[d] ed.; daarvan:
a. I, The magic art and the evolution of kings, 2 dln., 1911.
b. II, Taboo and the perils of the soul, 1911.
c. III, The dying god, 1911.
d. VI, The scapegoat, 1913.

35. Friederici, G., Der Tränengrusz der Indianer, in Globus, dl. 89, 1906.

36. Gennep, A. van, a. Religions, moeurs et légendes, I[e] série, 1908.
b. Les rites de passage, 1909.

37. Gericke, J. F. C., en T. Roorda, Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek; vermeerderd en verbeterd door A. C. Vreede en J. G. H. Gunning, 1901; 2 dln.

38. Geurtjens, H., a. Le cérémonial des voyages aux îles de Key, in Anthropos V, 1910.
b. De Keiees op reis, in Annalen van O. L. Vrouw v. h. Heilige Hart, 1912.
c. Mijn en dijn op Kei, in Annalen vd., 1913.

39. Gittee, A., Het bouwoffer, in Vragen des tijds, 1899, deel II.

40. Goblet d'Alviella, Comte, a. artikel «Cross» in Hasting's Encycl. of Religion and Ethics.
b. Le peigne liturgique de Saint Loup, in Croyances, rites, institutions, I, 1911.

41. Goldstein, F., a. Die sociale Dreistufentheorie, in Zeitschr. f. Sozialwsch., dl. 10, 1907.
b. Die Thesaurierungspolitik der Sahara-bevölkerung, in Globus, dl: 91, 1907.

42. Gomes, E. H., Seventeen years among the Sea-Dyaks of Borneo, 1911.

43. Grimm, J., Deutsche Rechtsalterthümer, 4[e] door A. Heusler en R. Hübner bezorgde druk, 1899.

44. Gross, H., Criminal Investigation; translated and adapted from the «System der Kriminalistik» by J. and J. C. Adam, 1907.

45. Grijzen, H. J., Mededeelingen omtrent Beloe en Midden-Timor, in Verhandel. Bat. Gen. v. Kunsten en Wetensch. dl. 54, 1904.

46. Gurdon, P. R. T., The Khasis, 1907.

47. Gurewitsch, B., Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und die sociale Gliederung der Gesellschaft, 1901.

48. Haak, J., Leerboek der plantkunde, bewerkt door H. D. Tjeenk Willink, 3e druk, 1906.

49. Hahn, E. *a.* Die Haustiere, 1895.
b. Demeter und Baubo, 1896.

50. Hardeland, A., Dajacksch-Deutsches Wörterbuch, 1859.

51. Hartland, E. S. Primitive Paternity, 1909; 2 dln.

52. Hasselt, A. L. van, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra, 1882.

53. Hastings, J., Encyclopaedia of Religion and Ethics, I—V (A-Fichte), 1908—1913.

54. Hazeu, G. A. J., *a.* Kleine bijdragen tot de ethnografie en de folklore van Java, in Tijds. v. Ind. T. L. Vk., dl. 46, 1903.
b. Bijdrage tot de kennis van het javaansche tooneel, dissertatie, 1896.
c. Gajosch-Nederlandsch Woordenboek, 1907.

55. Hehn, V., Kulturpflanzen and Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa; 7e Ausgabe, neu herausgegeben von O. Schrader, mit botanischen Beiträgen von A. Engler, 1902.

56. Helderman, W. D., De tijger en het bijgeloof der Bataks, in Tijds. v. Ind. T. L. Vk., dl. 34, 1891.

57. Helfrich, O. L., Bijdrage tot de kennis van het Midden-Maleisch (Bĕsĕmahsch en Sĕrawajsch dialekt); Verh. v. h. Bat. Gen., dl. 53, 1904.

58. Hellwig, A., Das Einpflöcken von Krankheiten, in Globus, dl. 90, 1906.

59. Hien, H. A. van, De javaansche geestenwereld, 5 stukjes, 1906.

60. Hoëvell, G. W. W. C. baron van, Over den eed der Maleiers ter Sumatra's Westkust, in Tijds. v. Ind. T. L. Vk., dl. 26, 1881.

61. Holmes, W. H., Artikel «Cross» in F. W. Hodge's Handbook of American Indians North of Mexico, 1907; 2 dln.

62. Hovorka, O. von, en A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin, 1909; 2 dln.

63. Hubert, H. en M. Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in Année soc., II, 1899.

64. Hueting, A., Woordverwisseling bij besmettelijke ziekten onder de Tobeloreezen, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 63, 1909

65. Huvelin, P., Magie et droit individuel, in Année soc., X, 1907.

66. Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie, 5e Auflage, 1912.

67. Jolly, J., Medicin; 10e aflevering van dl. III van Bühler's Grundriss der Indo-Arischen Philologie.

68. Jonker, J. C. G., Rottineesche teksten, 1911.

69. Junod, H. A., *a.* The life of a South African tribe, 1913, 2 dln.

b. Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle, in Anthropos V, 1910.

70. Kate, H. ten, *a.* De tranengroet, in Tijds. Aardr. Gen., 1910.

b. Aus dem japanischen Volksglauben, in Globus, dl. 90, 1906.

c. Beiträge zur Kenntnis des japanischen Volksglaubens, in Anthropos, VII, 1912.

71. Kern, R. A., Soendasche bezweringsformules, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 56, 1906.

72. Keysser, Ch., Aus dem Leben der Kaileute, in R. Neuhauss' Deutsch Neu-Guinea, III, 1911.

73. Kleiweg de Zwaan, J. P., De geneeskunde der Menangkabau-Maleiers, 1910.

74. Koesnoen, Mas, Pokkengebruiken op Java, zie Aanhangsel.

75. Krauss, F. S., *a.* Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, 1892.

b. Sitte und Brauch bei den Südslaven, 1885.

76. Kreemer, J., *a.* Sëmboer-soewoek, djâpâ-montrâ, in Mededeel. Zend. Gen., dl. 34, 1890.

b. Regenafweerders, eod. dl. 34, 1890.

c. Hoe de Javaan zijne zieken verzorgt, eod. dl. 36, 1892.

d. De Javaan en zijne hoenders, eod. dl. 37, 1893.

77. Kreemer, J. J., Bijdrage tot de volksgeneeskunde bij de Maleiers der Padangsche Benedenlanden, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 60, 1908.

78. Kronfeld, A., Zie Hovorka.

79. Kruyt, A. C., *a.* Het animisme in den Indischen Archipel, 1906.

b. De berglandschappen Napoe en Besoa in Midden-Celebes, in Tijds. Aardr. Gen. 1908.

c. De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, dl. I en II, land- en volkenkunde [dl. I 1912; dl. II, verscheen onlangs, en kon niet meer voor mijne verhandeling worden geraadpleegd; in dl. III zal de linguistiek door dr. N. Adriani worden behandeld].

80. Kunze, F., Der Birkenbesen, ein Symbol des Donar, in Internat. Archiv f. Ethn., dl. 13, 1900.

81. Lasch, R., *a.* Der Eid, 1908.

b. Einige besonderen Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch, in Globus, dl. 89, 1906.

82. Leeuwen, J. van, Aristophanis Vespae, 1893.

83. Lewin, T. H., The wild races of South-eastern India, 1870.

84. Liebrecht, F., Zur Volkskunde, 1879.

85. Lippert, J., Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken, 1885—1886, 2 dln.

86. Maandberichten van het Ned. Zend. Gen. van 1875.

87. Mac Culloch, J. A., artikel «crossroads» in Hasting's Encyclopaedia.

88. Macdonell, A. A., Vedic Mythology, 1897 (Bührer's Grundriss).

89. Mac Mahon, A. R., The Karens of the golden Chersonese, 1876.

90. Makarewicz, J., Einführung in die Philosophie des Strafrechts, 1906.

91. Makassaarsche Courant, 1912.

92. Marett, R. R., From spell to prayer, 1904, in den bundel «The threshold of religion», 1909.

93. Matthes, B. F., *a.* Makassaarsch-Hollandsch Woordenboek, 1885.

b. Over de âdâ's of gewoonten der Makassaren en Boegineezen, in Verslagen en Mededeel. der Kon. Akademie v. Wetensch., Afd. Letterkunde, 3e reeks, II.

c. Makassaarsche en boegineesche legenden, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 34, 1885.

94. Maus, M., zie «Durkheim» en «Hubert».

95. Mayer, L. Th., Een blik in het javaansche volksleven, 1897.

96. Meier, J., A Kaja, oder der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht, in Anthropos III, 1908.
97. Merker, A., Die Masai, 1904.
98. Modigliani, E., Un viaggio a Nias, 1890.
99. Mohamad Saäd, mededeelingen over de Dajaks van Midden-Doesoen in de «Taman Pengadjar» van 15 Januari 1912.
100. Musil, A., Arabia Petraea III: Ethnologischer Reisebericht, 1908.
101. Neuhauss, R., Deutsch Neu-Guinea, III; zie Keysser, Zahn, Bamler.
102. Neumann, J. B., Het Pane- en Bila-stroomgebied, in Tijds. Aard. Gen. 1885—1887, 2e Serie, II, III, IV.
103. Neumann, J. H., Een en ander aangaande de Karo-Bataks, in Mededeel. Zend. Gen. dl. 50, 1906.
104. Nieuwe Courant, De, van 1911.
105. Nieuwe Rotterdamsche Courant, De, van 1912 en 1913.
106. Nieuwenhuis, A. W., *a.* In Centraal-Borneo, 1900; 2 dln.
b. Quer durch Borneo, 1907; 2 dln.
107. Nork, F., Die Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker, 1849.
108. Ossenbruggen, F. D. E. van, *a.* Eigenaardige gebruiken bij pokkenepidemieën in den Indischen Archipel, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 65, 1911; geciteerd als «pokopstel».
b. Over het primitief begrip van grondeigendom, in Ind. Gids, 1905, I.
109. Oude Testament, Het, de Leidsche vertaling.
110. Pancritius, M., Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen, in Anthropos VIII, 1913.
111. Peekel, P. G., Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg, 1910.
112. Pionier (A. J. Gooszen), Het exploreeren van Nieuw-Guinea, in Nieuwe Rott. Crt., 1913.
113. Ploss, H., *a.* Das Weib in der Natur- und Völkerkunde; 4e Aufl., 1895 (bezorgd door M. Bartels; thans ligt de 11e uitgave reeds ter perse); 2 dln.
b. Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 3e Aufl., bezorgd door B. Renz, 1912; 2 dln.

114. Preusz, K. Th., Der Ursprung der Religion und Kunst, in Globus, dl. 86 en 87, 1904—1905.
115. Raabe, C. H., Bijdrage tot de kennis van het hindoesche doodenritueel; dissertatie, 1911.
116. Radde, G., Die Chews'uren und ihr Land, 1878.
117. Riedel, J. G. F., De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua, 1886.
118. Rittmann, A., Die Culturkrankheiten der Völker, 1867.
119. Roscoe, J., The Baganda, 1911.
120. Rosen, F., Ueber Kindersparbüchsen in Deutschland und Italien, in Globus, dl. 87, 1905.
121. Rougier, E., Maladies et médecines à Fiji autrefois et aujourd'hui, in Anthropos II, 1907.
122. Samter, E., Geburt, Hochzeit und Tod, 1911.
123. Sartori, P., *a.* Die Totenmünze, in Archiv für Religionswsch. II, 1899.
b. Der Schuh im Volksaberglauben, in Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde, 1894.
c. Ueber das Bauopfer, in Ztschr. f. Ethnologie, 1898.
d. Sitte und Brauch, 2 dln.; 1910, 1912.
124. Schadee, M. C., Het familieleven en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 63, 1910.
125. Schleiden, M. L., Das Salz, 1875.
126. Schmidt, R., Liebe und Ehe im alten und modernen Indien, 1904.
127. Schmidt, W., Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (naar mededeelingen van een Christen inboorling), in Anthropos II, 1907.
128. Schoen, M., Alter und Entwickelung der Berauschungsmittel, in Globus, dl. 96, 1909.
129. Schurtz, H., *a.* Urgeschichte der Kultur, 1900.
b. Altersklassen und Männerbünde, 1902.
130. Seligmann, C. G. en B. Z., The Veddas, 1911.
131. Senfft, A., Religiöse Quarantäne auf den Westkarolinen, in Globus, dl. 87, 1905.
132. Skeat, W. W., *a.* Malay Magic, 1900.
b. met Ch. O. Blagden, Pagan races of the Malay Peninsula, 1906; 2 dln.
133. Sloet van den Beele, L. A. J. W. baron, De dieren in het germaansche volksgeloof en volksgebruik, 1887.

134. Snouck Hurgronje, C., *a.* De Atjèhers, 1893, 2 dln.
b. Het Gajoland en zijne bewoners, 1903.
c. Mekka, 2 dln.; 1888, 1889.
d. Het inlandsch onderwijs in de Padangsche Bovenlanden, in den feestbundel van het Kon. Inst. v. T. L. Vk., afd. Land- en Volkenkunde, 1883.

135. Spat, C., Tjoelik, in Ind. Gids, 1910.

136. Spence, L., artikel «Cross» in Hastings' Encycl.

137. Spencer, B., en F. J. Gillen, *a.* The native tribes of Central Australia, 1899.
b. Across Australia, 1912.

138. Spiess, C., Verborgener Fetischdienst unter den Evheërn, in Globus, dl. 98, 1910.

139. Spieth, J., Die Religion der Eweer in Süd-Togo, 1911.

140. Steinen, K. von den, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, 2e Aufl., Volksausgabe, 1897.

141. Steinmetz, S. R., Endokannibalismus, in Mitt. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, dl. 26, 1896.

142. Stern, B., Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei, 1903; 2 dln.

143. Stoett, F. A., Nederlandsche spreekwoorden, spreekwijzen, uitdrukkingen en gezegden, 1e druk, 1901.

144. Storfer, A. J., Zur Sonderstellung des Vatermordes, 1911.

145. Svoboda, W., Die Bewohner des Nikobaren-Archipels, in Intern. Archiv. f. Ethn., V en VI, 1892, 1893.

146. Thurston, E., Ethnographic notes in Southern India, 1906.

147. Tromp, S. W., Uit de salasila van Koetei, in Bijdr. T. L. Vk., dl. 37, 1888.

148. Usener, H., *a.* Vorträge und Aufsätze, bezorgd door A. Dietrich, 1907.
b. Kleine Schriften IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte, uitgegeven door R. Wünsch, 1913.

149. Vierkandt, A., *a.* Naturvölker und Kulturvölker, 1896.
b. Die Stetigkeit im Kulturwandel, 1908.
c. Die Anfänge der Religion und Zauberei, in Globus, dl. 92, 1907.

150. Veth, P. J., De leer der signatuur, in Intern. Archiv f. Ethnogr., VII, 1894.

151. Volland, Aberglauben in Armenien und Kurdistan, in Globus, dl. 91, 1907.

152. Warneck, J., Die Religion der Batak, 1909.
153. Weisz, M., Land und Leute von Mpororo, in Globus, dl. 91, 1907.
154. Wellhausen, J., Reste arabischen Heidentums; 2e Ausgabe, 1897.
155. Wernher, A., Das erste Auftreten und die Verbreitung der Blattern in Europa, 1882.
156. Wilken, G. A., Verspreide Geschriften, verzameld door F. D. E. van Ossenbruggen, 1912; 4 dln.
157. Winckler, H., Die babylonische Kultur, 1902.
158. Winter (H. R. Rookmaaker), Ook onderdanen onzer Koningin, in Ind. Gids, 1901, I.
159. Wit, Augusta de, Natuur en menschen in Indië, in Nieuwe Rott. Crt. 1913.
160. Wlislocki, H. von, *a*. Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren, 1893.
b. Volksglaube und Volksbrauch der siebenbürger Sachsen, 1893.
161. Wünsch, R., «Crossroads», artikel in Hastings' Encyclopaedia.
162. Wijngaarden, J. K., Savoeneesche tijdrekening, in Mededeel. Zend. Gen., dl. 36, 1892.
163. Zahn, H., Die Jabim, in R. Neuhauss' Deutsch Neu-Guinea III, 1911.

ZAAK-REGISTER.

De cijfers geven de paragraphen aan; die achter eene K. verwijzen naar de nummers van Koesnoen's gegevens, in het „Aanhangsel" vervat.

ERRATA.

Blz. 21 regel 9 van onderen staat: grofmaterialisch, lees grofmaterialistisch.

„ 28 regel 12 van boven staat: nomini, lees: uomini.

„ 29 regel 18 van boven staat: ou, lees: on.

„ 54 regel 15 van onderen staat: melkboter, lees: melk, boter.

„ 60 regel 17 van onderen staat: ziel, lees: viel.

„ 61 regel 15 van boven staat: zoo makassaarsche, lees: zoo het makassaarsche.

„ 63 regel 11 van boven staat: Wenn, lees: Wem.

„ 64 regel 2 van boven staat: edaequate, lees: adaequate.

POLITIEKE CONTRACTEN MET DE BOSCHNEGERS IN SURINAME.

Hoewel het regeeringsreglement van Suriname over de Boschnegers en de Indianen in het binnenland dier kolonie niet rept, en zij ook bij de totstandbrenging van die wet niet ter sprake kwamen in de Staten-Generaal [1], bewijst toch jaarlijks de Surinaamsche begrooting alreeds, dat kennis van de verhouding van ons Bestuur tot hen en hun hoofden noodzakelijk is, wil men zich van de werkelijke toestanden in dat binnenland een denkbeeld vormen. [2]

De hieronder volgende mededeelingen nopens de Boschnegers [3] en nopens de met hen gesloten verdragen of door hun hoofden afgelegde beloften zijn ontleend aan officieele gegevens. [4]

I. De voornaamste stam is die der *Aukaners*, waarvan het overgroote deel aan de Tapanahony gevestigd is, terwijl een klein deel van dezen stam aan de Cottica en de Boven-Commewijne en een ander deel aan de Sarakreek, een zijtak van de Suriname, gevestigd is. Het groot-opperhoofd (granman) van dezen stam is gevestigd op het dorp Drietabbetje aan de Tapanahony. Het aantal aan de Tapanahony gevestigde Aukaners wordt geschat op 2500 tot 3000, dat aan de Cottica en de Boven-Commewijne op ongeveer 1000, terwijl het zielental van hen

[1] Zie alleen de geheel onbelangrijke vermelding bij Bordewijk, Handelingen enz., 1914, blz. 824.

[2] Zoo bevat de definitieve Surinaamsche begrooting voor 1915 (Ned. Stbl. 1915 nº. 105, Gouvbl. 1915 nº. 9), evenals de voorloopige voor 1916 (Gouvbl. 1915 nº. 36), twee posten (artt. 10 en 11) van resp. f 3200 en f 1200 (nu f 600) voor traktementen van de opperhoofden der Boschnegers en der Indianen, een toelage aan den vertegenwoordiger van het opperhoofd van den stam der Aukaners, transportkosten, loonen en geschenken ter vergelding van kleine diensten der Boschnegers en der Indianen, enz.

[3] Het koloniaal verslag van 1914 schat het aantal der Boschnegers op 7940, dat der Indianen op 1369, dat der overige bevolking op 96.618.

[4] Men vergelijke vooral de Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië, blz. 152—159, op het woord Boschnegers.

die aan de Sarakreek gevestigd zijn op ongeveer 200 kan worden gesteld.[1] In 1837 is geconstateerd, dat de Aukaners (aan de linker- of Hollandsche zijde der Marowijne) een soort gezag oefenden zoowel over de Bonninegers[2] (nu aan de rechter- of Fransche zijde der Marowijne, ten getale van ongeveer 600 zielen) en over de aan de Poeligoedoe wonende Rebellen[2] (of: gedeserteerde guides, 120 zielen, benevens enkele Kommandonegers) als over de vele in het Marowijnegebied wonende Indiaansche familiën. De Bonninegers waren aan de Aukaners gebonden door een sweri of eed, inhoudende, dat de Bonninegers hun land niet mochten verlaten, noch tegen blanken noch tegen Aukaners iets vijandigs mochten ondernemen, nooit wegloopers mochten ophouden, en nooit bij de Akoeri-Indianen mochten gaan. Bij de Marowijne-expeditie van 1860 echter[3] werden de Bonninegers in de Lawa bevrijd van deze voogdij der Aukaners.

Behalve de stam der Aukaners woont nog aan de Marowijne op het eiland Langatabbetje de stam der *Paramaccaners*, ongeveer 100 in getal; zij worden vermeld als «eene soort uitschot».[4]

Een andere groote stam is die der *Saramaccaners*, gevestigd langs de Boven-Suriname en haar beide bronrivieren, de Gran Rio en de Pikien Rio. Hun aantal wordt geschat op ± 2500, waarvan ± 1000 Christen zijn. Het groot-opperhoofd van dezen stam is gevestigd op een dorp aan de Pikien Rio. Ook aan de Marowijne zijn enkele dorpen of kampen van Saramaccaners.[4]

Aan de Boven-Saramacca en de Coppename zijn gevestigd de Becoe- en Moesinganegers, ook genaamd *Matoeari*negers. Hun getalsterkte wordt geschat op ongeveer 800.[4]

Aan de Nickerie en aan de Corantijn, zoomede in het district Coronie, alzoo in het westelijk deel der kolonie, zijn geen Boschnegers gevestigd.[5]

De granmans en de kapiteins worden benoemd en ontslagen door den Gouverneur. De granmans en twee hoofdkapiteins genieten een toelage. De granmans leggen in handen van den Gouverneur onderstaande belofte af:

[1] Koloniaal verslag van 1911, blz. 1—2.
[2] Zie beneden, blz. 376, art. 8.
[3] Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië, blz. 447 en 155.
[4] Koloniaal verslag van 1911, blz. 2, en van 1909, suppl., blz. 2.
[5] Optelling van de genoemde cijfers geeft 7100 tot 7600, niet 7940.

1° aan de Koningin der Nederlanden, alhier vertegenwoordigd door den Gouverneur van Suriname, als mijne Gebiedster en aan alle door Haar over mij gestelde autoriteiten als mijne overheden, allen verschuldigden eerbied en alle gehoorzaamheid te bewijzen en hulp te verleenen;

2° mij van alle ongeoorloofde handelingen te onthouden;

3° het welzijn van de bevolking der onder mijn bestuur staande dorpen te bevorderen;

4° met rechtvaardigheid te besturen;

5° met mijne naburen en andere boschnegerstammen in vrede te leven;

6° geen geweld te gebruiken, tegen wien ook, zonder machtiging van den Gouverneur;

7° verschillen, die tusschen mijn stam en andere stammen of personen mochten ontstaan, aan de beslissing van den Gouverneur of van de door hem over mij gestelde autoriteiten te onderwerpen;

8° vrijen toegang te verleenen aan de Christenleeraren tot het geven van godsdienstonderricht, en zoowel hen als in het algemeen de ingezetenen der kolonie, die de door mijn stam bewoonde dorpen bezoeken, te beschermen en bij te staan;

9° goudconcessionarissen en balata-exploitanten indien zij dit verlangen de noodige hulp te verleenen of te doen verleenen ook om de vallen over te trekken, zonder voor de verleende diensten buitensporige sommen te eischen, maar daarvoor matige en billijke vergoeding te vragen;

10° misdadigers, die tot mij vluchten, tegen mishandeling en alle ongeoorloofde bejegeningen te beschermen, hen aan te houden en uit te leveren;

11° in geen staatkundige aanraking te treden met vreemde mogendheden;

12° aan geen vreemdelingen toe te staan om zich onder mij te vestigen dan met toestemming van den Gouverneur;

13° om, bijaldien mij door een ingezetene of ander persoon, niet tot mijn stam behoorende, ongelijk wordt aangedaan, mijne klachten bij den Gouvernementssecretaris belast met het toezicht op de Boschnegers in te brengen en hen, die tegen den zoodanigen misdoen, onmiddellijk aan den Districtscommissaris op te zenden;

14° mij voorts stiptelijk te gedragen naar de mij bekende of nader bekend te maken bedoelingen van den Gouverneur.

In 1894 is het denkbeeld in overweging genomen om de navolgende plaatsen als noordelijke (benedenste) grens van de vestigingsplaats der Boschnegers aan te wijzen, ten zuiden waarvan (waarboven) zij op de tot dusver door hen gebruikelijke wijze, zonder speciale vergunning en kosteloos, timmerhout zouden mogen bewerken en wegvoeren en zich zouden mogen vestigen en kostgronden aanleggen, met dien verstande evenwel dat zij geen belemmeringen in den weg zouden mogen leggen aan anderen, die vergunning van het Gouvernement mochten hebben verkregen tot het aldaar verzamelen van zaden, vezels, hars of andere boschproducten, de exploitatie van balata en de ontginning van delfstoffen; t. w.

in het district Marowijne:

den voormaligen post Armina, met bepaling dat de Boschnegers te Swampoe kondré in het bezit van hun kostgronden zouden blijven;

in het district Cottica:

de plaats waar de rivier Cottica het oude cordonpad tusschen de piketten 18 en 19 snijdt, nabij de monding van de Simiribokreek;

in het district Boven-Commewijne:

den voormaligen post Imotappi. De enkele werkplaatsen, die nog beneden Imotappi tot den voormaligen post l'Espérance te vinden zijn, zouden, indien daarmede kostgronden werden bedoeld, in het bezit der daarop gevestigden kunnen worden gelaten;

in het district Boven-Suriname:

de monding van de Cederkreek in de nabijheid van het politiestation op Boschland;

in het district Boven-Saramacca:

Maripaston en bijbehoorende terreinen;

in het district Coppename:

voor den tijd van twintig jaren afgestaan het terrein begrepen tusschen de monding van de Tangimamakreek en de Granpratiboekakreek met een diepte van vijf kilometer aan weerszijden van de Coppename.

In 1905 schijnt aan dit denkbeeld gevolg gegeven; in de koloniale verslagen is echter niets daarover aangetroffen.

II. De verhouding van ons Bestuur tot de *Aukaners* werd voorheen beheerscht door het navolgende verdrag van 25 (niet: 5)

Maart 1837, hetwelk, ter vervanging van een ouder Vredes contract of zoogenaamd Testament, gesloten werd op den post Armina in Boven-Marowijne, voorts goedgekeurd door den gouverneur-generaal der Nederlandsche West-Indische Bezittingen op 24 April 1837, en eindelijk door het Opperbestuur blijkens ministerieel schrijven van 29 September 1837 n°. 9/132.

Vredes Kontract met de Aukaner Boschnegers.

1. Al het gepasseerde zal zijn vergeten en vergeven van den dag van heden af.

2. Zij zullen zich hebben te gedragen naar alle de hierna beschreven en onderteekende conditien.

3. Zij zullen moeten blijven wonen in Auka en onder geen voorwendsel ook houtwaren als anderzins bewerken, dan op een afstand van drie dagen varens boven den Post Oranjewoud.

4. Zoowel het Groot Opperhoofd, als ieder ander Opperhoofd moet wonen in het dorp waarover hij het gebied voert, en moeten zijne onderhoorigen mede daar wonen, zoodat zulks vereischt wordende, ieder Opperhoofd alle zijne onderhoorigen dadelijk bij zich kan vergaderen; en zal de Posthouder en Bijlegger, of wel een hunner, zoodanig als de Regering dit zal goedvinden, altoos in- of nabij het dorp van het Groot Opperhoofd wonen.

5. Het Groot Opperhoofd en alle de Opperhoofden zoowel als de kleine en bosch Kapiteins moeten, binnen den tijd van eene maand na dagteekening dezes, aan den Posthouder opgeven het getal mannen, vrouwen, jongens en meisjes waaruit hun volk bestaat, alsmede het getal goede en defecte geweren, en moeten zij bij iedere volle maan aan den Posthouder opgeven de namen der overledenen en geborenen, sedert de laatste volle maan.

6. Zij zullen bij hen geen weggeloopen slaaf, het zij van eenige Plantagie of van Particulieren mogen toelaten tot hen te komen, veelmin hen van elders afhalen, ook geen slaven koopen, huren noch naar hunne dorpen of werkplaatsen medenemen, maar zullen zij integendeel alle weggeloopen slaven of slavinnen, die welligt alsnog onder hen zijn, alsmede die, welke tot hen komen, of die zij mogen aantreffen, waar het zijn moge, aanhouden en aan den eersten Militairen post, tegen bewijs overgeven, welk bewijs door hen naar Paramaribo gebragt en waar-

voor zal worden betaald eene premie van Zestien Gulden voor iederen weglooper, welken zij zullen overleveren.

Wanneer door hen eene patrouille wordt gedaan boven het kordon, zal hen eene Premie van Vijftig Gulden voor ieder opgevangen weglooper worden uitbetaald, doch moet de Posthouder alvorens daarvan kennis dragen en daarin toestemmen, dat zoodanige patrouille plaats heeft.

7. Wanneer zij door de Regering worden aangezegd tot het doen van eene patrouille, zullen zij zich daarvan niet mogen onttrekken, het zij op hun zelven staande, het zij onder kommando van blanken of dengenen welke hun zal worden opgegeven en zonder onderscheid der plaats, waar de Regering zulks zal goedvinden; zullende zij alsdan van het daartoe benoodigde worden voorzien, en moeten zij even zeer ten dienste der Regering staan, wanneer de Regering hen tot defensie van het land tegen eenen vijand of opstandelingen mogt requireren.

8. Zij blijven als voorheen de Regering guaranderen, dat de Rebellen van Anno 1835 direct noch indirect iets tegen de blanken of tegen hunne goederen zullen ondernemen; en mogt dit gebeuren, dan houden de Aukaners zich ontslagen van den Eed met deze rebellen gezworen, en zullen de Aukaners alsdan de blanken, wanneer deze zulks van hen mogten vorderen, met kracht en magt bijstaan, en mogt de Regering het eens goedvinden, om de Rebellen te attakeren, dan zullen zij Aukaners neutraal blijven, en hen niet hinderlijk zijn, noch helpen; alsmede guaranderen zij dat de Bonnienegers nimmer iets tegen eenen der blanken of deszelfs eigendommen zullen ondernemen, noch zich in eenige districten der Kolonie zullen begeven.

9. Insgelijks zullen zij, ingevolge hunne reeds gedane belofte, aannemen, om, wanneer de Regering dit van hen vereischt, de rebellerende slavenmagten van welke plantaadje of waar ter plaatse dit zijn moge, te attakeren, te vangen en zoo noodig te dooden en daarenboven steeds moeten verhinderen, dat geen van zoodanige oproerige slaven zich vermengen met de Rebellen of Bonnienegers.

10. Zij zullen de vrijheid behouden om houtwaren, rijst en andere artikelen, welke door hun voor dagelijksch gebruik worden gecultiveerd of bewerkt aftebrengen en te verkoopen, maar mogen op geene plaatsen tij stoppen dan op Bokkenstein, Groot Marseille, Brunswijk, Levant, Klein Bellevue en het

fortres Nw. Amsterdam, echter mogen zij ter verkoop daarvan wel op andere plantagien aangaan, maar niet verblijven.

11. Zij mogen hunne goederen op plantagien niet verkoopen dan tegen kontante betaling, of assignatien door de Directeuren op hunne Administrateuren te Paramaribo afgegeven,.en moeten zij deze assignatien aan den Ambtenaar welke voor het Departement der Boschnegers en Indianen aan het Commissariaat van de Inlandsche Bevolking is toegevoegd, dadelijk bij het vertoonen hunner passen, overleggen, op verbeurte dat hun anders geen regt tot invordering zal worden verschaft; echter mogen zij alleen op suikerplantagien tegen dram het een en ander verruilen; en vermits hunne afgebragte producten op de pas vermeld moeten staan, zullen zij die hebben te verantwoorden aan den Ambtenaar hiervoren omschreven, ten einde alle konkelarij worde voorgekomen, en zij op hunne beurt aanspraak op behoorlijke betaling mogen hebben.

12. Ieder Kommandant van Militaire posten als ook ieder burger Officier en de Directeur of Gezagvoerder op elke plaats, waar nu of in het vervolg zoogenaamd tij mag worden gestopt, heeft het regt, om hunne pas aftevragen, en daarvan niet voorzien zijnde, hen aantehouden en met hunne vaartuigen en goederen naar Paramaribo aftezenden aan den Ambtenaar hiervoren in Art. 11 genoemd; zullende zoodanige aanhouding ook mogen geschieden, zoo dikwerf hunne passen niet gevideerd zijn op de posten Armina en Oranjewoud, welke posten zij alsdan geacht worden op eene clandestine wijze gepasseerd te zijn.

13. Bij het overlijden van een Groot Opperhoofd of andere Opperhoofden, zullen zij wel anderen mogen kiezen, doch moeten zij daarvan dadelijk mededeeling doen aan den Posthouder, en aan denzelven den stok, ringkraag[1] overleveren, die, na de noodige inlichting te hebben bekomen, in hoeverre dat nieuw gekozen Opperhoofd het vertrouwen der Regering door zijn goed gedrag waardig is, daarover zal schrijven en zal, na dat deze benoeming door de Regering zal zijn geconfirmeerd, het Opperhoofd den Eed van getrouwheid moeten komen afleggen; zullende de benoemde zoolang hij den Eed niet heeft afgelegd, door de Regering geenzins als Opperhoofd worden erkend. In geval de benoeming niet overeenkomt met de be-

[1] Hier schijnt „etc." uitgevallen; zie beneden, blz. 387.

langen der Regering zullen zij zich niet mogen opposeren dat door dezelve een ander worde benoemd.

14. De gemeenschap met de wegloopers, die geheele dorpen aan de Marowina boka hebben, moet ophouden, en die tot hen mogt komen, moeten zij overleveren aan de Regering.

15. Nimmer zullen er meer dan Veertig hunner te gelijk passen naar Paramaribo of naar elders mogen hebben en wel op dat die te Paramaribo komen, goed gelogeerd kunnen zijn in het gebouw voor hen bestemd, wordende het hun stellig verboden elders dan daar te logeren, en moeten zij tot het bekomen dezer passen, zich tusschen 8 uren 's morgens en 4 uren des namiddags tot den Posthouder, als deze er is, en anders tot den bijlegger vervoegen, en hem specifiek opgeven hunne namen, die hunner Opperhoofden en dorpen, het getal goede en defecte geweren, den inhoud hunner lading, hetgeen zij willen inkoopen, de aftebrengen tijgerkoppen, en wat hij hen verder zal komen te vragen; zij mogen bij hunne komst aan de Stad volstrekt niet landen, veel min lossen, achter een der Erven aan de Saramacca Straat, noch werf noch drambrandersgracht, maar met hunne korjalen aan de Cabrietenwacht aankomen, en als daaraan niet wordt voldaan, heeft de Policie de magt, om alles van hen aantehalen en verbeurd te verklaren, en hen daarenboven te bestraffen.

16. Dadelijk zullen zij zich met hunnen Ostagier moeten begeven naar den ambtenaar in Art. 11 vermeld en moeten zij alsdan medenemen hunne passen en geweren die tot hun vertrek aldaar blijven berusten.

Vervolgens zullen zij zich onverwijld met hunnen Ostagier vervoegen aan het Bureau van den Procureur Generaal en aldaar hunne aankomst te Paramaribo bekend maken.

17. Zij zullen overal waar zij komen respect aan de blanken en vrije kleurlingen betoonen, die hen wederkeerig alsdan op eene behoorlijke wijze zullen bejegenen, hebbende beide partijen het regt, om zich anders te beklagen.

18. Zij zullen nimmer eenig verdrag met andere Stammen der boschnegers mogen aangaan.

19. Zij zullen als de Regering dit verkiest tot twee gijzelaars moeten geven, alle kinderen of naast bestaanden van Opperhoofden.

20. Zij zullen uit hunzelve en als de Regering dit verkiest,

met dwang de Aukaners, uit de divisie Cottica en elders afhalen en tot hen doen retourneren.

21. De geschenken die zij, wanneer zij zich goed gedragen en zich zulks waardig maken, stipt en gezet om de vier jaren zullen bekomen, zullen door Vier door hen te benoemen Kapiteins aan Paramaribo worden nagezien en overgenomen; twee daarvan blijven tot den afloop aan Paramaribo, en twee moeten de goederen tot op den Post Armina vergezellen, alwaar ieder Opperhoofd het hem competerende zal afhalen, naar zijn dorp medenemen en onder zijn volk naar genoegen verdeelen, zonder dat op iets hoegenaamd eenige aanmerking veel min aanspraak kan worden gemaakt en zal de Regering zorg dragen, dat de goederen voor ieder Opperhoofd afzonderlijk zullen worden verzonden, opdat aan geen hunner iets kan worden te kort gedaan; zullende zij niets van deze geschenken mogen verruilen, verkopen noch wegschenken aan wien het zijn moge, die met de Regering niet bevredigd is, en in geen geval aan slaven.

22. Voor het afbrengen van iedere brief in lands dienst van den Posthouder naar Paramaribo zullen zij genieten Acht Gulden.

23. Voor het afbrengen van den Posthouder of den Bijlegger en huisgezin benevens zijne goederen, met genoegzame corjalen en manschappen, zal betaald worden uit Auka naar Paramaribo even als van Paramaribo naar Auka, Een honderd en Veertig gulden, zoo voor hen als voor huurgeld van het vaartuig.

24. De Posthouder even zoowel als de Bijlegger hunne Provisien van Paramaribo moetende laten komen, zoo zal het Groot Opperhoofd der Aukaners de behulpzame hand verleenen, dat een dezer beide ambtenaren, des verkiezende alle drie maanden naar den post Armina worde gebragt, om bij de aankomst van het vaartuig dat de vivres voor de Posten overbrengt, hunne goederen mede te ontvangen en zullen deze goederen benevens den Posthouder of Bijlegger weder worden gebragt naar Auka, voor welke moeite zij zullen genieten f 10 als een douceur.

25. Wanneer de Posthouder of bij absentie of indispositie van denzelven, de Bijlegger brieven heeft, om in 's lands dienst naar den Kommandant van den post Armina te bezorgen; of wanneer dezelve Kommandant brieven in 's lands dienst voor een dezer ambtenaren in Auka heeft, zullen de Aukaners gehouden zijn, om dezelve brieven kosteloos medetenemen, als zij van de eene naar de andere dezer plaatsen reizen, op straffe

dat zij die des in gebreken zijn gebleven te doen, gedurende zoodanig tijdperk niet naar Paramaribo zullen mogen afkomen, als de Regering naar gelang van omstandigheden zal bepalen.

26. Zij mogen geene geweren laten repareren en ook geen aankoop doen van geweren, kruid, lood, houwers noch vuursteenen, zonder dat dit aan den Posthouder wordt gevraagd, die dat achter de pas zal schrijven, en ten gevolge daarvan een permissie billet hebben bekomen van den Ambtenaar bij Art. 11 vermeld, en wanneer mogt bevonden worden, dat zulks op eene clandestine wijze is geschied, zullen zij hierover op de gebruikelijke wijze worden gestraft, en alle hunne goederen daarenboven zijn geconfisqueerd.

27. De overtreders van een of meer dezer conditien zullen gestraft worden, ingeval zij in handen der Regering vallen aan Paramaribo en zoo zij in hun land zijn of gaan, door het Groot Opperhoofd ten overstaan van den Posthouder of Bijlegger, die daarvan rapport zal maken.

En wanneer daaraan niet wordt voldaan zal de vaart voor alle de Aukaners gestopt blijven tot dat de afstraffing heeft plaats gehad.

Goedgekeurd [1] bij Resolutie van den Gouverneur Generaal der Nederlandsche West-Indische Bezittingen van den 10ⁿ Maart 1836 N°. 364/332.

De Generaal Majoor, Gouverneur Generaal der Nederl. W. I. Bezittingen,
(get.) E. L. VAN HEECKEREN.

Ter ordonnantie van denzelven

De Adjunct Gouvernements Secretaris,
(get.) G. S. DE VEER.

Hoewel dit en de verdere vredescontracten nimmer zijn te niet gedaan, zijn de Boschnegers toch feitelijk in een andere verhouding tot het Bestuur gekomen door de salarieering van hun opperhoofden en door de beloften, die dezen plechtig moeten afleggen alsvorens door het Bestuur in hun ambt te worden bevestigd. Trouwens, een groot aantal bepalingen der verdragen, zooals die betreffende weggeloopen slaven, verbod om te reizen,

[1] Bedoeld is arresteering van het ontwerp; het verdrag werd eerst een jaar later gesloten.

contrôle door den posthouder, uitdeeling van geschenken enz., zijn in onbruik geraakt of ontoepasbaar geworden; zoo werden de beperkende bepalingen op het zich verwijderen van hun woonplaatsen bij Gouvbl. 1856 n°. 8 voor alle Boschnegers opgeheven. Voor zoover bekend werd in 1849 bij de Aukaner Boschnegers de uitdeeling van geschenken gestaakt, omdat het Bestuur oordeelde, dat zij niet langer diensten behoefden te verrichten voor het opsporen van weggeloopen slaven en dat zij, door vrijgevige toepassing van het passenstelsel, in staat konden worden geacht door houtverkoop in hun onderhoud te voorzien. Wat niet wegneemt dat op de begrooting telken jare een bedrag wordt uitgetrokken voor kleinere geschenken in natura (grootendeels levens- en genotmiddelen) aan Boschnegers en Indianen, die te Paramaribo komen (zie blz. 371 noot 2).

De in 1888 door het (in Februari 1915 overleden) grootopperhoofd (granman) van de Aukaners afgelegde belofte (een soort akte van verband), met daarop gevolgde akte van bevestiging, luidt als volgt:

Mi Oseisie van Otterloo, Granman foe dem Aucaningré disi de libi na Opo Marawina, mi de pramisie troetroe,

dati mi sa habi en mi sa sori respeki na da Koning foe Bakra kondré disi de Koning foe Sranam kondré toe, leki mi granmasra, na da Granman disi hem potti na hem prési na ini Sranam en na alla tra bakra, disi Koning iffi Granman potti na mi tapoe leki mi hédeman; mi sa harki en mi sa helpi dem so meni mi kan na alla fasi;

dati mi no sa doe wan sani disi no fiti;

mi sa sorgoe so meni mi kan foe dem soema disi de na mi ondro;

mi sa tiri dem leki Granman nanga reti;

mi sa libi nanga mi bierti allatem boen sondro foe soekoe iffi meki trobi;

sondro ordroe foe Granman foe Sranam kondré mi no sa kom nanga tranga fasi na no wan soema, alwassi soema a de;

iffi trobi de nanga dem soema foe mi, nanga soema foe tra kondré, iffi tra liba, mi sa meki Granman foe Sranam kondré iffi dem tra hédeman disi a potti na mi tappoe, koti da trobi;

mi sa gi dem Christen Leriman fri passi foe dem kom leri Gadowoortoe en so dem, leki, alla tra soema foe disi kondré

di kom loekoe dem presi dapé mi libi, mi sa sorgoe foe dem en mi sa helpi dem na alla fassi;

sondro passi foe Granman foe Sranam kondré iffi foe disi foe Granman foe Cayenne mi no sa helpi en mi sa sorgoe dati no wan foe dem soema foe mi sa helpi dem soema disi de go na Opo Marawina foe soekoe goutoe iffi disi de saka da liba nanga goutoe; alla dem skoutoe nanga tra soema disi Granman foe Sranam kondré iffi Granman foe Cayenne sa seni kom foe tapoe da goutoe wroko, mi sa helpi en mi sa sorgoe foe helpi dem so meni leki mi kan; iffi Granman foe Sranam kondré no wani moro mi sa kaba toe foe helpi dem skoutoe en tra soema foe Fransi kondré;

soema disi doe ogri, kaba dem kom soekoe wan kibripresi na mi kampoe, mi sa loekoe dati no wan tra soema sa doe dem wan sanni, ma mi sa kisi dem en gi dem abra, na dem hédeman foe Sranam kondré;

mi no sa meki wan verbontoe na ini wan sortoe afleersie nanga no wan soema effi hédeman foe wan tra kondré;

mi no sa gi tra soema foe tra kondré passi foe tan na da kondré pé mi libi sondro Granman foe Sranam kondré wani;

iffi wan soema foe disi kondré iffi ibri wan tra soema doe mi wan sanni disi no fiti, mi sa doe mi klagie na Secretarsie foe Granman disi habi foe taki na mi tappoe, so srefi toe, iffi dem soema foe mi doe san disi no fitti na wan tra soema, mi sa seni dem so hesi mi kan gi da Secretarsie foe Granman;

en foe kroboi mi dé pramisie dati mi sa holi mi alla tem na alla sani disi mi sabi kaba en disi bakatem mi sa kisi foe sabi dati a de da wani foe Granman foe Sranam kondré.

Mi sweri foe holi alla dem pramisie disi, en dati a dé so troe, mi hanoe srefi marki da pampira disi nanga wan kroisi foe mi nem.

Vertaling:

Ik Oseisie van Otterloo, opperhoofd der Aucanerboschnegers, beloof plechtig zooveel in mijn vermogen is:

1. aan den Koning der Nederlanden, alhier vertegenwoordigd door den Gouverneur van Suriname, als mijn Opperheer en aan alle door hem over mij gestelde autoriteiten als mijne Overheden, allen verschuldigden eerbied, gehoorzaamheid en hulp te bewijzen;

2—4 (als boven, blz. 373);

5. met mijne naburen in vrede te leven;

6—7 (als boven);

8. vrijen toegang tot het verstrekken van godsdienstig onderricht aan de Christenleeraren te verleenen en zoowel hen als in het algemeen de ingezetenen dezer kolonie, die de door mijn stam bewoonde dorpen bezoeken, te beschermen en bij te staan;

9. geen hulp te verleenen of door personen van mijnen stam te doen verleenen aan personen, die zonder deugdelijke vergunning van het Nederlandsch of Fransch gouvernement zich naar de Boven-Marowijne begeven om goud te zoeken of met goud vandaar terugkomen, en alle vereischte hulp tegen billijke vergoeding te doen verleenen aan politie- en andere beambten, aan wie door de Nederlandsche of Fransche Regeering het waken tegen goudstrooperij of eenige andere werkzaamheid is opgedragen;

zullende aan Fransche onderdanen en beambten alleen hulp worden verleend zoolang vanwege het Nederlandsch Gouvernement niet anders wordt bevolen;

10—12 (als boven);

13. om bijaldien mij door een ingezetenen of ander persoon, niet tot mijn stam behoorende, ongelijk wordt aangedaan, mijne klachten bij den Gouvernementssecretaris, belast met het Commissariaat over boschnegers en Indianen, in te brengen, en hen, die tegen den zoodanigen misdoen, onmiddellijk aan de bevoegde autoriteit op te zenden;

14 (als boven).

Hebbende ik deze verklaring met eede bevestigd en ten blijke daarvan met een kruis gewaarmerkt.

Akte van bevestiging.

De waarn. Gouverneur van Suriname,

Aangezien het ons na een deswege ingesteld onderzoek gebleken is, dat Oseisie van Otterloo, door zijne kapiteins wettig is erkend als hun Granman, Opperhoofd van den Aucanerstam in Boven-Marowijne, en aangezien hij als zoodanig behoort te worden bevestigd — zoo is het, dat wij, nadat door hem in onze handen de eed van getrouwheid aan Z. M. den Koning

der Nederlanden en diens vertegenwoordiger is afgelegd — hebben goedgevonden hem Oseisie van Otterloo in zijne betrekking van Granman (Opperhoofd) van de Aucanerboschnegers, op heden 25 October 1888 te bevestigen.

Ten blijke waarvan deze akte is opgemaakt en door ons ten zelfde dage is onderteekend.

De wd. Gouverneur voornoemd,
(get.) W. TONCKENS J.Lz.

Bij deze op heden 25 October 1888 aan genoemd Opperhoofd uitgereikte akte is gevoegd eene vertaling daarvan in het Neger-Engelsch en eene gelijke vertaling van de door hem op heden onder eede afgelegde verklaring.

De waarnemende Gouvernements-Secretaris,
(get.) WEYTINGH.

Wi Granman foe Sranam kondré,

Na baka datti wi meki ondersoekoe en wi kom kisi foe sabi datti dem kapten foe dem Aucaningré disi de libi na Opo-Marawina teki Oseisie van Otterloo foe dem Granman foe dem kondré;

en foe disi a fiti datti kondré potti hem so leki a moe de na ini da hei Granman wroko;

So a dé, datti na bakka disi a sweri datti a sa tan getrou en a sa harki Koning nanga Granman foe disi kondré, wie feni foe boen tidei, da dei disi meki twinti na veifi foe da moen October na ini na jari wan doesoen aiti hondro nanga aiti temtien nanga aiti, foe erkenni hem Oseisie van Otterloo, leki Granman foe dem Aucaningré na Opo-Marawina.

En foe wan marki foe datti moe dé, wi skrifi datti na ini da pampira disi en wi teeken hem da srefi dei.

Bovenstaande verklaring behoort bij de akte van bevestiging, die op den 25 October 1888 aan het bovengenoemd Opperhoofd is uitgereikt.

De waarn. Gouvernements-Secretaris,
(get.) WEYTINGH.

Of ook voor de lagere opperhoofden der Aukaners (b.v. voor het hoofd der negers van Boven-Cottica) zulke akten bestaan, is niet medegedeeld.

III. Een soortgelijk politiek contract met den stam der *Paramaccaners* schijnt niet te hebben bestaan.

Aangezien echter in 1838 door het na te noemen verdrag met de Matoearinegers de verhouding tot «alle bevredigde stammen» der Boschnegers regeling had erlangd, heeft deze stam der Paramaccaners zich wellicht [1] nà dien tijd afgesplitst van een dier stammen.

Akten van verband en bevestiging zijn niet medegedeeld.

IV. Met den stam der *Saramaccaners* was reeds eerder een verdrag gesloten en wel op 13 December 1835, welk verdrag goedgekeurd werd door den gouverneur-generaal der Nederlandsche West-Indische Bezittingen op 24 April 1837 en door het Opperbestuur blijkens ministerieel schrijven van 29 September 1837 n°. 9/132. Het luidde:

Vredes Kontract met de Saramaccaner Boschnegers.

1°. Al het gepasseerde zal zijn vergeten en vergeven van den dag van heden af.

2°. Zij zullen zich hebben te gedragen naar alle de hierna beschreven en onderteekende conditien.

3°. Zij zullen moeten blijven wonen aan de rivier boven Suriname, en nimmer digter bij dan twee dagen varens boven de post Victoria, zoo dat de thans aangelegde gronden aan de Arousoe banja, en daaromstreeks, als digtbij zijnde, moeten verlaten worden, en de bewoners naar de dorpen waartoe zij behooren, retourneren.

4°. Zoo wel het Groot Opperhoofd, als ieder ander Opperhoofd, moet wonen in het dorp waarover hij het gebied voert, en moeten alle zijne onderhoorigen mede dáár wonen, zoo dat zulks vereischt wordende, ieder Opperhoofd alle zijne Onderhoorigen dadelijk bij zich kan vergaderen.

5°. Het Groot Opperhoofd en alle de opperhoofden, zoo wel als de kleine Kapiteins moeten binnen den tijd van éene maand *na* de dagteekening dezes, aan den Posthouder opgeven, het getal Mannen, Vrouwen, Jongens en Meisjes, waaruit hun

[1] Vgl. Encyclopaedie van Nederlandsch West-Indië, blz. 155.

volk bestaat, alsmede het getal goede en defecte geweren, en moeten zij alle volle manen aan den Posthouder opgeven, de Namen der Overledenen en Geborenen, sedert den laatsten maand.

6°. Zij zullen bij hun geen weggeloopen slaaf, het zij van eene plantaadje of van particulieren, mogen toelaten tot hen te komen, veel min hen van elders afhalen, ook geen Slaven koopen, huren, noch naar hunne dorpen of werkplaatsen medenemen, maar zullen zij integendeel alle weggeloopen Slaven of Slavinnen, die welligt al nog onder hun zijn, als mede, die welke tot hun komen, of die zij mogen aantreffen, waar het zijn moge, aanhouden, en aan de digstbij gelegen militairen post, tegen bewijs overgeven, welk bewijs door hen naar Paramaribo zal worden gebragt en waarvoor zal worden betaald eene premie van *Zestien Gulden*, voor ieder Hoofd, voor die Wegloopers, die zij mogten opdoen.

Wanneer door hen eene patrouille wordt gedaan boven het Kordon, zal hen eene premie van *Vijftig Gulden* per hoofd voor ieder opgevangen weglooper worden uitbetaald, doch moet de Posthouder alvorens daarvan kennis dragen, en daarin toestemmen, dat zoodanige Patrouille plaats heeft.

7°. Wanneer zij door de Regering worden aangezegd tot het doen van eene patrouille, zullen zij zich daarvan niet mogen onttrekken, het zij op hun zelven of onder Kommando van blanken of diegeen welk hen zal worden opgegeven, en ook waar ter plaatse als de Regering zulks zal goed vinden, zullen zij als dan, van het daartoe benoodigde worden voorzien, en moet dit even zoo plaats hebben, wanneer de Regering hen tot defensie van het Land tegen eenen vijand of opstandelingen mogt requireren.

8°. Zij zullen de vrijheid behouden om houtwaren, tonka, pindas, rijst en des gelijk, wat bij hen wordt gewerkt aftebrengen en te verkoopen, maar mogen op geen plaatsen tijstoppen dan op de posten Victoria en Gelderland of op zoodanige andere plaats als hun door het Gouvernement reeds is of nader mogt worden gepermitteerd, en aangewezen, en aldaar hunne passen laten videren, doch mogen zij ter verkoop daarvan op andere plantaadjen aangaan, maar niet verblijven.

9°. Zij mogen hunne goederen op plantaadjen niet verkoopen, dan tegen kontante betaling of assignatien, door de Directeuren

op hunne administrateuren te Paramaribo afgegeven, en moeten zij deze assignatien vertoonen, aan den Ambtenaar welke voor het Departement der Boschnegers en Indianen, aan den Gouvernements Secretaris is toegevoegd, dadelijk bij het vertoonen hunner pas, of zal hen geen regt tot invordering worden verschaft, echter mogen zij alleen op Suikerplantaadjen tegen dram het een en ander verruilen, en vermits hunne aangebragte producten op de pas vermeld moeten staan, zullen zij die hebben te verantwoorden, aan den Ambtenaar hiervoren omschreven, waardoor alle konkelarij wordt voorgekomen en zij op hunne beurt aanspraak op behoorlijke betaling zullen hebben.

10°. Iedere Kommandant van Militaire posten, als ook ieder burger officier en de Directeur of Gezagvoerder op elke plaats waar nu of in het vervolg tij gestopt worden mag, heeft het regt, om hunne pas aftevragen, en daarvan niet zijnde voorzien, of niet in order bevonden wordende, hen aantehouden, en met hunne vaartuigen en goederen naar Paramaribo aftezenden, aan den ambtenaar hiervoor in art. 9°. voornoemd.

11°. Bij het overlijden van een Groot Opperhoofd of andere opperhoofden, zullen zij wel andere mogen kiezen, doch moeten zij daarvan dadelijk mededeeling doen aan den Posthouder, en aan denzelven de Stok Ringkraag etca overleveren, die, na de noodige inlichting te hebben bekomen, in hoe verre dit nieuw gekozen opperhoofd het vertrouwen der Regering door zijn goed gedrag waardig is, daarover zal schrijven, en zal nadat deze benoeming door de Regering zal zijn geconfirmeerd, het opperhoofd den Eed van getrouwheid moeten komen afleggen, zullende hij zonder dien Eed te hebben afgelegd, niet als benoemd worden beschouwd. In geval hunne benoeming niet overeenkomt met de belangens der Regering, zullen zij zich niet mogen opposeren, dat door dezelve een ander worde benoemd.

12°. De gemeenschap met de wegloopers, die geheele dorpen aan de Marowijna baka hebben, moet ophouden en die tot hen mogen komen moeten zij uitleveren aan de Regering.

13°. Nimmer zullen er meer dan 30 hunner te gelijk, passen naar Paramaribo mogen hebben, opdat een ieder goed gelogeerd kan zijn, in het gebouw voor hen bestemd, dewijl het hen stellig verboden is, elders dan dáár te logeren, en moeten zij tot het bekomen dezer passen, zich tusschen 8 uur 's morgens en 4 uur des namiddags tot den Posthouder vervoegen

en hem specifiek opgeven, hunne namen, die hunner Opperhoofden en dorpen, het getal goede en defecte geweren, de inhoud hunner lading, hetgeen zij willen inkoopen, de aftebrengen tijgerkoppen, en wat hij hen verder zal komen te vragen. Zij mogen bij hunne komst aan de Stad volstrekt niet landen, veel min lossen achter een der Erven van de Saramacca Straat, noch Werf, noch Drambrandersgracht, maar dadelijk de Steenbakkerskreek in varen en als dáár aan niet wordt voldaan, heeft de Policie de magt om alles van hen aantehalen en verbeurd te verklaren, en hen daarenboven te bestraffen.

14°. Dadelijk zullen zij zich met hunnen Ostagier moeten begeven, naar den Ambtenaar in artikel 9 vermeld en moeten zij alsdan mede nemen hunne passen, en geweren, die tot hun vertrek, aldaar zullen blijven berusten.

Vervolgens zullen zij zich onverwijld met hunnen Ostagier vervoegen aan het bureau van den procureur Generaal, en aldaar hunne aankomst te Paramaribo bekend maken.

15°. Zij zullen overal, waar zij komen, respect aan de blanken en vrije kleurlingen betoonen, die dit mede zullen doen, hebbende beide partijen het regt om zich anders te beklagen.

16°. Zij zullen nimmer eenig verdrag met andere stammen der Boschnegers mogen aangaan.

17°. Zij zullen als de Regering dit verkiest, tot vier gijzelaars moeten geven, alle kinderen of naastbestaanden van Opperhoofden.

18°. Zij zullen uit hun zelven en als de Regering zulks verkiest, met dwang de Saramaccaners uit de divisie Saramacca, Cottica en elders afhalen, en tot hen doen retourneren.

19°. De geschenken, die zij wanneer zij zich goed gedragen, en zich zulks waardig maken, gezet en stipt om de vier jaren zullen bekomen, zullen door vier door hen te benoemen kapiteins aan Paramaribo worden nagezien en overgenomen, twee daarvan blijven tot den afloop hier, en twee moeten de goederen tot op de post Victoria vergezellen, en alwaar ieder Opperhoofd het hem competerende zal afhalen, naar zijn dorp nemen, en onder zijn volk, naar zijn genoegen verdeelen, zonder dat op iets hoegenaamd eenige aanmerking, veel min aanspraak kan worden gemaakt, en zal de Regering zorg dragen, dat de goederen voor ieder Opperhoofd afzonderlijk zullen worden verzonden, opdat aan geen hunner iets kan worden te kort gedaan, zullende

zij niets van deze geschenken mogen verruilen, verkoopen, noch wegschenken aan wien het zijn moge die met de Regering niet bevredigd is.

20°. Voor iedere brief die zij in Lands dienst van den Posthouder naar hier afbrengen, zullen zij genieten *Zes Gulden*, en van den Bijlegger *Drie Gulden*.

21°. Voor het afbrengen van den Posthouder en huisgezin benevens zijne goederen, met genoegzame goede korjalen en manschappen, zal betaald worden *Zes en Vijftig* Gulden, even zoo voor het opbrengen van Paramaribo naar zijn residentie en voor den Bijlegger op dezelfde wijze *Zestien* Gulden.

22°. Zij mogen geen geweren laten repareren, en ook geen aankoop doen van geweren, kruit, lood, houwers, noch vuursteenen, zonder dat dit aan den Posthouder wordt gevraagd, die dit achter de pas zal schrijven, en vervolgens nadat zij daartoe een permissie billet hebben bekomen, van den Ambtenaar met dat Departement belast, en wanneer mogt bevonden worden, dat zulks op eene klandestine wijze is geschied, zullen zij worden gestraft, en alle hunne goederen geconfisqueerd.

23°. De overtreders van een of meer dezer conditien, zullen gestraft worden ingeval zij in handen der Regering vallen aan Paramaribo, en zoo zij in hun land zijn of gaan, door het Groot Opperhoofd, ten overstaan van den Posthouder, die daarvan Rapport zal maken.

En wanneer daaraan niet wordt voldaan, zal de vaart voor een ieder gestopt blijven tot dat de afstraffing heeft plaats gehad.

Aldus goedgekeurd[1] bij onze Resolutie van heden den 11 November 1835 N°. 1210/1094.

De Generaal Majoor, Gouverneur Generaal der Nederlandsche West Indische Bezittingen,

E. L. VAN HEECKEREN.

Ter ordonnantie van denzelven

De Gouvernements Secretaris,

G. A. VAN DER MEE.

---

[1] Bedoeld is arresteering van het ontwerp; het verdrag zelf is eerst gesloten in December 1835.

Wie alla den Hedeman foe dem Saramacca boessinengre, diessie kon alla tide Zondé 13 foe da moen december 1835, na da kondré pranassie Jingie[?] wie alla jere boenboen, na nengre takie den vrede kontrakie, diessie den Granbakra foe Gran kroetoe na bakra kondré sendie wie nanga dem bakra hedeman diessie dem potie foe loekoe wie, wie alla findie dem boen, Wie dé swerie wantem na wie fasie, dattie wie sa horie retie alla dem sanie diesie dé na innie da fredie kontrakie, na tappoe dattie wie alla scrifie na wie fassie wie nem efie markie na ondro dem, foe sorie dattie dem Granbakra foe Gran kroetoe.

Abraham Groot Opperhoofd

Johannis Arabie	Mania van David
Sampie	Sisoe
Cojo van Maker	Trobie
Matthijs	Boetie
Tobie Anatho	Antjonie
Frans van Donoe	Kwamina
Cojo van Kemonaru	Djepie
Cojo apollo	Dosoe van Rededotti
Tio	Bindo.
Mango	
Siniba	

Mie dissie den Granbakra foe Gran kroetoe potie voe loekoe dem sanie foe dem boessienengre nanga den Ingie, mie de swerie na mie sij, na nem foe wie alla Koning, dattie wie sa holie alla dem sanie diessie ben potie na hinnie den Vredekontrakie efie dem soema foe hoenoe, dem holie da sanie die dem ben swerie dissie dée, en die ben scrifie na papiera tapoe.

De assistent ten burele van den Procureur Generaal, mede voor de zaken der Boschnegers en Indianen, als daartoe geautoriseerd bij Resolutie van Zijne Excellentie den Heer Gouverneur Generaal der Nederl. W. I. Bezittingen dd. 11 November 1835 N°. 1210/1094.

MENDES.

Zie, voor het voortduren van dit contract, boven blz. 380—381.

De in 1898 afgelegde belofte (akte van verband) met bijbe-

hoorende akte van bevestiging van het opperhoofd der Saramaccaners luidt als volgt:

Mi Moana Jankoeso, Gramman foe dem Sramacca ningré disi dé libi na Opo Sranamriba, mi dé pramisi troetroe:

dati mi sa habi en mi sa sori respeki na da Koningin foe da Bakra kondré disi dé Koningin foe Sranam kondré toe, leki mi gran hiddéman, na da Gramman disi Koningin poti na hem prési na ini Sranam en na alla tra bakra, disi Koningin iffi Gramman poti na mi tapoe leki mi hiddéman, mi sa harki en mi sa helpi dem so meni mi kan na alla fasi;

dati mi no sa doe wan sani disi no fitti;

mi sa sorgoe so meni mi kan foe dem soema disi dé na mi ondro;

mi sa tiri dem leki Gramman nanga reti;

mi sa libi nanga mi bierti en nanga alla tra soema allatem boen sondro foe soekoe iffi meki trobi;

sondro ordroe foe Gramman foe Sranam kondré mi no sa kom nanga traŋga fasi na no wan soema, alwasi soema a dé;

iffi trobi dé nanga dem soema foe mi, nanga soema foe tra kampoe iffi tra riba, iffi nanga tra soema mi sa meki Gramman foe Sranam kondré iffi dem tra hiddéman disi a potti na mi tapoe koti da trobi;

mi sa gi dem Christen Leriman fri passi foe dem kom leri Gado woortoe en so dem leki allatra soema foe disi kondré di kom loekoe dem prési dapé mi dé libi, mi sa sorgoe foe dem en mi sa helpi dem na alla fasi;

dem soema disi lanti gi passi foe go na opo go soekoe goutoe iffi bortrimeriki (balata) mi iffi dem vorkoe foe mi sa tjari dem, iffi dem wani na abra soera en mi sa helpi dem na alla tra fasi so meni mi kan sondro foe teki moro foeroe moni foe dati leki a fiti;

soema disi doe ogri kaba dem kom soekoe wan kibriplési na mi kondré, mi sa loekoe dati no wan tra soema sa doe dem wan sani, ma mi sa kisi dem en gi dem abra na da Comsarsi foe Opo Sranam;

mi no sa meki wan verbontoe ma ini wan sortoe afeersi nanga no wan soema iffi hiddéman foe wan tra kondré;

mi no sa gi soema foe tra kondré passi foe tan na da kondré pé mi dé libi sondro Gramman foe Sranam kondré wani;

iffi wan soema foe disi kondré, iffi ibri wan tra soema doe mi wan sani disi no fiti, mi sa doe klagi na Secretarsi foe Gramman disi habi foe taki na mi tapoe, so srefi toe, iffi dem soema foe mi doe san disi no fiti na wan tra soema, mi sa seni dem so hesi mi kan gi da Comsarsi foe Opo Sranam;

en foe kroboi mi dé pramisi dati mi sa holi mi allatem na alla sani disi mi sabi kaba en disi bakatem mi sa kisi foe saba dati a dé da wani foe Gramman foe Sranam kondré;

Mi sweri foe holi alla dem pramisi disi, en dati a dé so troe, mi hanoe srefi marka da pampira disi nanga wan kroisi foe mi nem tidei toedei wroko da dei disi meki twinti dei foe da moen September na ini da jari wan doesoen aiti hondro neigin tenti nanga aiti.

(Moana Jankoeso)
(Nicodemus Arabie)
(Bosotie)
(Kwendé)
(Apia)
(Gracia)
(Koffie Anato)
(Maiti)
(Kwamina Taja)
(Abinté)
(Jackson)
(Amaka)
(Gran Domini)
(Dabi)
(Akien boto)
(Apiadoe)
(Kommiani)
(Flaga)
(Bitjé Vouroe, voor dezen door Nicodemus Arabie)

Bovenstaande kruismerken zijn alle in mijne tegenwoordigheid gesteld door de personen wier namen achter de kruismerken voorkomen.

Paramaribo, 20 September 1898.

De Gouvernements-Secretaris,
C. F. SCHOCH.

Vertaling.

Ik Moana Jankoeso Opperhoofd der Saramaccaner boschnegers, beloof plechtig zooveel in mijn vermogen is:

1°. Aan de Koningin der Nederlanden, hier vertegenwoordigd door den Gouverneur van Suriname, als mijn Oppergebiedster en aan alle door of namens Haar over mij gestelde autoriteiten,

als mijne Overheden, allen verschuldigden eerbied en alle gehoorzaamheid te bewijzen en hulp te verleenen;

2—7 (als boven, blz. 372—373);

8°. Vrijen toegang tot het verstrekken van Godsdienstig onderricht aan de Christen-leeraren te verleenen en zoowel hen als in het algemeen de ingezetenen dezer kolonie, die de door mijn' stam bewoonde dorpen bezoeken, te beschermen en bij te staan;

9°. Goudconcessionarissen en balata-exploitanten in Boven-Suriname indien zij dit verlangen, de noodige hulp te verleenen of te doen verleenen, ook om de vallen over te trekken, zonder voor de verleende diensten buitensporige sommen te eischen, maar daarvoor matige en billijke vergoeding te vragen;

10°. Misdadigers die tot mij vluchten tegen mishandeling en alle ongeoorloofde bejegeningen te beschermen, hen aan te houden en uit te leveren aan den Districts-Commissaris van Boven-Suriname;

11—12 (als boven, blz. 373);

13°. Om, bijaldien mij door een ingezetene of ander persoon niet tot mijn' stam behoorende, ongelijk wordt aangedaan, mijne klachten bij den Gouvernements-Secretaris belast met het toezicht op de Boschnegers en Indianen, in te brengen en hen, die tegen den zoodanigen misdoen, onmiddellijk aan den Districts-Commissaris van Boven-Suriname op te zenden;

14°. (als boven, blz. 373).

Hebbende ik deze verklaring met Eede bevestigd en ten blijke daarvan met een kruis gewaarmerkt.

[Zie, voor de onderteekening der hoofden, blz. 392.]

Bovenstaande kruismerken zijn alle in mijne tegenwoordigheid gesteld door de personen wier namen achter de kruismerken voorkomen.

Paramaribo, 20 September 1898.

De Gouvernements-Secretaris,

C. F. SCHOCH.

Akte van bevestiging.

De Gouverneur van Suriname.

Aangezien het ons na een deswege ingesteld onderzoek gebleken is dat Moana Jankoeso door zijne kapiteins wettig is erkend als hun Granman (Opperhoofd) van den stam der Saramaccaner-boschnegers in Boven-Suriname, en aangezien hij als zoodanig behoort te worden bevestigd — zoo is het, dat wij, nadat door hem in onze handen de Eed van getrouwheid aan Hare Majesteit de Koningin der Nederlanden en HoogstDerzelver vertegenwoordiger in deze kolonie is afgelegd — hebben goedgevonden hem, Moana Jankoeso, in zijne betrekking van Granman (Opperhoofd) van den stam der Saramaccaner-boschnegers, heden den twintigsten September 1898 te bevestigen.

Ten blijke waarvan deze Akte is opgemaakt en door ons ten zelfden dage is onderteekend.

De Gouverneur voornoemd,

TONCKENS.

Bij deze heden den 20[n] September 1898 aan genoemd Opperhoofd uitgereikte Akte is gevoegd eene vertaling daarvan in het Neger-Engelsch en eene gelijke vertaling van de door hem onder Eede afgelegde verklaring.

De Gouvernements-Secretaris,

C. F. SCHOCH.

Wi Granman foe Sranam kondré.

Na baka dati wi meki ondrosoekoe en wi kom kisi foe sabi dati dem kapten foe dem Sramaccaningré disi de libi na Opo Sranamriba, teki Moana Jankoeso foe dem Granman foe dem kondré

en foe disi a fiti dati kondré potti hem so leki a moe dé na ini da Granman wroko;

So a dé, dati na bakkadisi a sweri dati a sa tan getrou en a sa harki Koningin nanga Granman foe disi kondré, wi feni foe boen tidei, da dei disi meki twenti foe da moen September na ini na jari wan doesoen aiti hondro neigintenti nanga aiti, foe

erkenni hem Moana Jankoeso leki Granman foe dem Sramaccaningré na Opo Sranam.

En foe wan marki foe dati moe dé wi skrifi dati na ini da pampira disi en wi teeken hem da srefi dei.

Bovenstaande vertaling behoort bij de akte van bevestiging, die op den 20sten September 1898 aan het bovengenoemd Opperhoofd is uitgereikt.

De Gouvernements-Secretaris,

C. F. SCHOCH.

V. Met de Matoeari- of Becoe- en Moesinga-Boschnegers was op 18 Februari 1838 gesloten het navolgende verdrag, goedgekeurd op 14 Maart 1838 door den gouverneur-generaal der Nederlandsche West-Indische Bezittingen en blijkens ministerieelen brief van 16 Juli 1838 n°. 15/86 door het Opperbestuur:

Vredes Tractaat met de Matuarie of Becoe en Moessinga Boschnegers.

1°. Al het gepasseerde zal zijn vergeten en vergeven van den dag van heden af.

2°. Zij zullen zich hebben te gedragen naar alle de hierna beschreven en ondergeteekende conditien.

3°. Zij zullen moeten blijven wonen aan de Rivier boven Saramacca, en nimmer digterbij dan twee dagen varens boven de post Saron.

4°. Zoo wel het Groot Opperhoofd als ieder ander opperhoofd, moet wonen in het dorp waarover hij het gebied voert, en moeten alle zijne onderhoorigen mede daar wonen, zoo dat, zulks vereischt wordende, ieder opperhoofd alle zijne onderhoorigen dadelijk bij zich kan vergaderen.

5°. Het Groot Opperhoofd en alle andere opperhoofden moeten binnen den tijd van eene maand na de dagteekening dezes, aan den Posthouder opgeven, het getal mannen, vrouwen, jongens en meisjes waaruit hun volk bestaat, alsmede het getal goede en defecte geweeren, en moeten zij alle volle manen aan den Posthouder opgeven, de namen der overledenen en geborenen, sedert de laatste volle maan.

6°. Zij zullen bij hun geen weggeloopen Slaaf, het zij van

eene plantaadje of van particulieren mogen toelaten tot hen te komen; veel min hen van elders afhalen, ook geen Slaven koopen, huuren noch naar hunne dorpen of werkplaatsen medenemen, maar zullen zij integendeel alle weggeloopen Slaven of Slavinnen die welligt onder hen zijn, alsmede die welke tot hen komen, of die zij mogen aantreffen, waar het zijn moge, aanhouden, en aan de digtsbijgelegene militairen post, tegen bewijs overgeven, welk bewijs door hen naar Paramaribo zal worden gebragt, en waarvoor zal worden betaald, eene premie van *Zestien Guldens* voor ieder hoofd, voor die wegloopers welke zij mogten opdoen.

Wanneer door hen eene patrouille wordt gedaan boven het Kordon, zal hen eene premie van *Vijftig Guldens* per hoofd voor iedere wegloóper die opgevangen wordt, worden uitbetaald, doch moet de Posthouder daarvan kennis dragen en daarin toestemmen, dat zoodanige patrouille plaats heeft.

7°. Wanneer zij door de Regering worden aangezegd tot het doen van eene patrouille, zullen zij zich daarvan niet mogen onttrekken hetzij op hun zelven of onder Commando van blanken of diegeen, welk hen zal worden opgegeven, en ook waar ter plaatse als de Regering zulks zal goedvinden; zullende zij alsdan van het daartoe benoodigde worden voorzien, en moet dit even zoo plaats hebben, wanneer de Regering hen tot defensie van het Land tegen eenen vijand of opstandelingen mogt requireren.

8°. Zij zullen de vrijheid behouden om houtwaren, tonka, pindas, rijst en dergelijks wat bij hen wordt gewerkt, aftebrengen om te verkoopen, maar mogen op geene andere plaatsen tijstoppen, dan op de Post Saron, de Nieuwe Grond aan den mond der Paicca Kreek, de houtgronden Isaacshoop en Sonette, en de post Uitkijk, doch mogen zij ter verkoop daarvan wel op andere plantaadjen aangaan, maar niet verblijven. Zij zullen de post Groningen niet mogen passeren dan op eèn permissiebillet van den ambtenaar aan het Commissariaat van Inlandsche bevolking toegevoegd.

9°. Zij mogen hunne goederen niet verkoopen op Plantaadjen, dan tegen contante betaling of assignatien door de directeuren op hunne administrateuren te Paramaribo afgegeven, en moeten zij deze assignatien vertoonen aan den ambtenaar voornoemd, dadelijk bij het vertoonen hunner passen, of zal hen geen regt

tot invordering worden verschaft, echter mogen zij alleen op suiker plantaadjen tegen dram het een en ander verruilen, en vermits hunne afgebragte producten op de pas moeten vermeld staan, zullen zij die hebben te verantwoorden aan den Ambtenaar hiervoren omschreven, waardoor alle konkelarij wordt voorgekomen en zij op hunne beurt aanspraak op behoorlijke betaling zullen hebben.

10°. Ieder Commandant van militaire posten als ook ieder burger officier, en de directeur of Gezaghebber op elke plaats waar nu of in het vervolg tijgestopt worden mag, heeft het Regt, om hunne pas aftevragen, en daarvan niet voorzien zijnde, of niet in order bevonden wordende, hen aan te houden, en met hunne vaartuigen en goederen naar Paramaribo aftezenden aan den ambtenaar hiervoren in art. 9 genoemd.

11°. Bij het overlijden van een Groot Opperhoofd of andere opperhoofden, zullen zij wel andere mogen kiezen, doch moeten zij daarvan dadelijk mededeeling doen aan den Posthouder en aan den zelven de Stok, de Ringkraag etca overleveren, die, na de noodige inlichting te hebben bekomen, in hoeverre dit nieuw gekozen opperhoofd het vertrouwen der Regering door zijn goed gedrag waardig is, daarover zal schrijven, en zal, na dat de benoeming door de Regering zal zijn geconfirmeerd, het opperhoofd den eed van getrouwheid komen afleggen, zullende hij, zonder den eed te hebben afgelegd, niet als benoemd worden beschouwd. Ingeval hunne benoeming niet overeenkomt met de belangens der Regering, zullen zij zich niet mogen opposeren, dat door dezelve een ander wordt benoemd.

12°. Nimmer zullen er meer dan 15 tegelijk passen naar Paramaribo mogen hebben, opdat een ieder goed gelogeerd kan zijn in het gebouw voor hen bestemd, dewijl het hen stellig verboden is, elders dan daar te logeren, en moeten zij tot het bekomen dezer passen zich tusschen 8 uur 's morgens en 4 uur des namiddags tot den Posthouder vervoegen, en hem specifiek opgeven hunne namen, die hunner opperhoofden en dorpen, het getal goede en defecte geweeren, de inhoud hunner lading, het geen zij willen inkoopen, de aftebrengen tijgerkoppen en wat hij hun verder zal komen te vragen, zij mogen bij hunne komst aan de Stad, volstrekt niet landen veel min lossen achter een der erven aan de Saramacca Straat noch Werf noch Drambrandersgracht, maar dadelijk varen naar de Cabrietenwacht,

en als daaraan niet wordt voldaan, heeft de Policie de magt, om alles van hen aantehouden en verbeurd te verklaren, en hen daarenboven te bestraffen.

13°. Dadelijk zullen zij met hunnen ostagier zich moeten begeven naar den ambtenaar in art. 9 vermeld, en moeten zij alsdan medenemen hunne passen, en geweeren, die tot hun vertrek aldaar zullen blijven berusten. Vervolgens zullen zij zich onverwijld met hunnen ostagier vervoegen aan het bureau van den Procureur Generaal, en aldaar hunne aankomst te Paramaribo bekend maken.

14°. Zij zullen overal waar zij komen, respect aan de blanken, en vrije kleurlingen betoonen, die dit mede zullen doen, hebbende beide partijen het regt, om zich anders te beklagen.

15°. Zij zullen nimmer eenig verdrag met andere Stammen der boschnegers mogen aangaan.

16°. Zij zullen als de Regering dit verkiest, tot twee gijzelaars moeten geven, alle kinderen of naastbestaande van opperhoofden.

17°. Zij zullen uit hun zelve, en als de Regering zulks verkiest met dwang, de Becoe en Moessinga boschnegers die zich in andere divisien mogten nederzetten, afhalen en tot hen doen retourneren.

18°. De geschenken die zij, wanneer zij zich goed gedragen en zich zulks waardig maken, gezet en stipt om de vier jaren zullen bekomen, zullen door twee door hen te benoemen kapiteins aan Paramaribo worden nagezien en overgenomen. *Een* daarvan blijft tot den afloop aan Paramaribo en *Een* moet de goederen tot op de post Saron vergezellen, alwaar ieder opperhoofd het hem competeerende zal afhalen, naar zijn dorp medenemen, en onder zijn volk naar zijn genoegen verdeelen, zonder dat op iets hoegenaamd eenige aanmerking veel min aanspraak kan worden gemaakt, en zal de Regering zorg dragen dat de goederen voor ieder opperhoofd afzonderlijk zullen worden verzonden, opdat aan geen hunner iets kan worden te kort gedaan; zullende zij niets van deze geschenken mogen verruilen, verkoopen, noch wegschenken aan wien het zijn moge, die met de Regering niet bevredigd is.

19°. Voor ieder brief die zij in s'landsdienst van den Posthouder naar Paramaribo afbrengen, zullen zij genieten *Vijf Guldens*.

20°. Voor het afbrengen van den Posthouder en huisgezin benevens zijne goederen met goede corjalen en manschappen, zal betaald worden *Vijftig Guldens* en evenzoo voor opbrengen van Paramaribo naar zijn Residentie.

21°. Zij mogen geen geweeren laten repareeren en ook geen aankoop doen, van geweeren, kruit, lood, houwers noch vuursteenen zonder dat dit aan den Posthouder wordt gevraagd, die dit achter de pas zal schrijven, en vervolgens, nadat zij daartoe een Permissie billet hebben bekomen van den ambtenaar met dat departement belast; en wanneer mogt bevonden worden, dat zulks op eene clandestine wijze is geschied, zullen zij worden gestraft, en alle hunne goederen geconfisqueerd.

22°. De overtreders van een of meer dezer conditien zoo mede de gene welke zich op het grondgebied der Kolonie aan eenige ander misdaad hebben schuldig gemaakt, zullen gestraft worden, ingeval zij in handen der Regering vallen, aan Paramaribo, en zoo zij in hun Land zijn of gaan, door het Groot Opperhoofd, ten overstaan van den Posthouder, die daarvan Rapport zal maken. En wanneer daaraan niet wordt voldaan, zal de vaart voor een ieder gestopt blijven, tot dat de afstraffing heeft plaats gehad.

Goedgekeurd [1] bij Resolutie van den Gouverneur Generaal der Nederlandsche West Indische Bezittingen van den 10 Maart 1836 N°. 364/332.

De Adjunct Gouvernements Secretaris,

G. S. de Veer.

Het van het sluiten van bovenstaand verdrag opgemaakt proces-verbaal luidt als volgt:

Op Zondag den achttienden Februarij des Jaars 1800 acht en dertig, compareerde op den grond Toevlugt gelegen aan de rivier boven Saramacca voor mij Jacob van David Mendes, assistent ten burele van den Procureur Generaal, mede voor de zaken der Boschnegers en Indianen, in tegenwoordigheid van den Burger Kapitein dezer diviesie, de WelEdel Manhafte Heer

---

[1] Bedoeld is arresteering van het ontwerp; het verdrag zelf is eerst twee jaar later gesloten

C. J. W. Juliaans, den Sergeant derzelve divisie de WelEdel Heer S. Nathan, en de Korporaal H. Solander, de navolgenden

1° Het Groot Opperhoofd der Becoe en Moesinga boschneger Afitie Jongman

2° het Opperhoofd Abee

3° het Opperhoofd Simon

4° het Opperhoofd Harlequin

5° het Opperhoofd May

zijnde het zesde Opperhoofd aan Paramaribo.

En na dat dezelven met hun gevolg hadden plaatsgenomen; en hen door mij die verantwoording en die vragen zijn voorgesteld, die breedvoerig in mijn Journaal van heden zijn omschreven en door hen beantwoord waren, ben ik overgegaan tot de voorlezing in de neger Engelsche spraak van het gansche Vredes Tractaat goedgekeurd bij Resolutie van Zijne Excellentie den Heer Gouverneur Generaal der Nederlandsche West Indische Bezittingen dd. 10 Maart 1836 N°. 364/332, alle welke artikelen door allen goedwillig zijn goedgekeurd, na hen eenige daarop gemaakte aanmerkingen te hebben uitgelegd, bestaande echter hun verzoek daarin

a. Dat zij een blanken in hun land mogen behouden om in staat te zijn met de regering zich te verstaan, terwijl de tegenwoordige posthouder eerstens te oud en zwak is, en tweedens te ver van hun af zich ophoud.

b. Dat op de posten wel gelet wordt, dat diegeen welke met houtwaren zijn afgekomen en weder retourneren, niet opnieuw afkomen, zonder in hun Land te zijn geweest, iets dat niet kan worden geobserveerd als er geen Posthouder bij hen woont.

Op welke punten ik beloofd heb de Regering te zullen onderhouden, en hen de nadere decisie [1] kenbaar te maken.

Hierop hebben zij op de bij hen gebruikelijke wijze den Eed afgelegd, en met hunne handteekeningen bekrachtigd als:

1°. 't Groot opperhoofd AFITIE JONGMAN

2°. het opperhoofd ABIE

3°. » » SIMON

4°. » » HARLEQUIN

5°. » » MAY

[1] Mededeeling dienaangaande ontbreekt.

en ik vervolgens aan mijne zijde in den naam der Regering, van al hetwelk door mij is opgemaakt dit proces-verbaal ter plaatse en dage als voren.

De assistent voornoemd,
MENDES.

Ons Present.

De kapitein der divisie Saramacca,
C. J. WOLFF JULIAANS.

De sergeant derzelve divisie,
SAML NATHAN.

De korporaal der divisie,
H. SOLLANDER.

Zie, voor het voortduren ook van dit contract, boven blz. 380—381.

Akten van verband en bevestiging van hoofden der Matoearinegers zijn niet medegedeeld.

VI. Het werd als een belangrijk gevolg van de verdragen van 1835, 1837 en 1838 beschouwd, dat het Bestuur ontheven werd van de verplichting om de geschenken, welke aan de Boschnegerstammen worden toegekend, tot hen te brengen en dat daarentegen de vertegenwoordigers dier stammen gehouden zouden zijn om, ter verkrijging van die geschenken, voortaan naar Paramaribo te komen. In de beweegreden van Gouvbl. 1856 n°. 8 worden deze «tractaten» nog als bindend beschouwd, en aldaar wordt tevens een soort wijziging aangegeven.

VII. Bijzondere overeenkomsten (verdragen) over arbeidskwesties zijn nog gesloten met de eigenlijke Aukaners, met de Saramaccaners, met de Matoearinegers en met de Djoeka-negers aan de boven-Coppename (verhuisde Aukaners).

a. De regeling van het vervoer door de Aukaners (te vinden in het koloniaal verslag van 1909, supplement, bijlage 5) luidt aldus:

Regeling van het vervoer.

Ik, ondergeteekende, Osesie van Otterloo, groot-opperhoofd der Aukaners, heb na overleg met mijne hoofd-kapiteins, kapiteins en andere hoofdmannen en onder goedkeuring van het Gouvernement van Suriname, zooals hieronder zal blijken, de onderstaande regeling vastgesteld voor het vervoer van personen

en goederen over de Marowijne, de Tapanahonie, de Lawa en over derzelver zijrivieren of kreken.

Art. 1.

Een ieder die aan het vervoer wil deelnemen moet bij den districts-commissaris te Albina een zoogenaamd «livret» aanvragen, volgens een door het Gouvernement vast te stellen model. In dat livret zal op de eerste bladzijde worden vermeld de naam van den eigenaar, zijne woonplaats en de datum van uitreiking van het livret.

Verder zal daarin worden aangeteekend elk vervoer, met vermelding van den datum van vertrek en aankomst, het aantal personen en vaten, de plaats van bestemming, de overeengekomen prijs, de naam van den werkgever, het aantal personen der bemanning en verdere bijzonderheden.

Art. 2.

Een ieder, aan wien een livret is uitgereikt, is verplicht ten allen tijde zijne diensten te verleenen voor het vervoer naar welke plaats aan de genoemde rivieren of kreken het ook zij.

Slechts ziekte, hooge waterstand of andere bijzondere redenen, ter beoordeeling van den districts-commissaris te Albina, kunnen hem van die verplichting ontslaan.

Art. 3.

Niemand mag van Albina, St. Laurent of eenige andere plaats in de nabijheid het vervoer ondernemen zonder ten minste één uur vóór het vertrek naar boven zijn livret in handen te hebben gesteld van den politiecommandant te Albina.

Indien de invulling van het livret niet door den werkgever is geschied, zal men voor die invulling de hulp van genoemden commandant inroepen.

Niemand mag naar boven vertrekken, zoolang niet het livret door genoemden commandant is afgeteekend als vergunning tot vertrek.

Art. 4.

Ook bij terugkeer van de reis opwaarts, zoomede wanneer personen of goederen zijn opgebracht, zal men zoo spoedig mogelijk zijn livret brengen bij den politiecommandant te Albina, opdat het livret volledig kunne worden ingevuld.

Art. 5.

Een ieder zal gedurende de reis zijn livret bij zich hebben en

dit vertoonen aan elken ambtenaar van het Gouvernement die zulks mocht verlangen.

Art. 6.

De prijs voor het vervoer wordt bij onderling goedvinden met de werkgevers geregeld, doch mag niet hooger zijn dan op de hierbij gevoegde lijst is aangegeven.

In bijzondere gevallen wordt het bedrag in overleg met den districts-commissaris te Albina geregeld.

Art. 7.

Een ieder wiens diensten voor het vervoer worden gevraagd door hem onbekende personen — tenzij ambtenaren van het Gouvernement — is gerechtigd te verlangen dat het bedrag voor het vervoer verschuldigd geheel of gedeeltelijk op het kantoor van den districts-commissaris te Albina wordt gedeponeerd.

Geschiedt zulks niet, dan is men niet verplicht het vervoer voor dien onbekende op zich te nemen.

Art. 8.

In geen geval mag zonder deposito vervoerd worden voor personen, die in gebreke zijn gebleven de verschuldigde vracht op tijd te betalen, tenzij met bijzondere vergunning van den districts-commissaris te Albina.

Evenwel mag onder geen voorwaarde geweigerd worden om personen, die zich op eenig punt boven Albina in ongelegenheid bevinden uit die verlegenheid te redden en hen desgewenscht naar Albina te vervoeren.

Art. 9.

Alle klachten over de werkgevers, welke ook, moeten door bemiddeling van mijn vertegenwoordiger te Albina worden ingebracht bij den districts-commissaris aldaar.

Art. 10.

Een ieder die bovenstaande bepalingen overtreedt, zal worden gestraft als volgt:

de eerste maal	met eene	boete	van	f		5
bij herhaling binnen drie maanden	»	»	»	»	»	10
» » na langeren tijd weer	»	»	»	»	»	5
» » binnen 3 maanden nadat eene boete van f 10 is opgelegd .	»	»	»	»	»	25

bij herhaling binnen 3 maanden nadat eene boete van f 25 is opgelegd	met intrekking van het livret voor een tijd, door den districts-commissaris te bepalen, al of niet met eene nadere straf door mij op te leggen.

Art. 11.

De boeten zullen worden geïnd door mijn vertegenwoordiger te Albina, die daartoe zoo noodig de medewerking van den districts-commissaris zal inroepen.

Het één vierde deel der boete is bestemd voor genoemden vertegenwoordiger, terwijl over het overige in overleg met den districts-commissaris door het groot-opperhoofd zal worden beschikt.

Aldus uitgevaardigd te Abettre-Djoeka,
op den 2den Mei 1909.

Het groot-opperhoofd Osesie van Otterloo.

(Hier was gesteld het stempel van den granman,
benevens zijn kruismerk.)

Bovenstaande regeling door mij voorloopig[1] namens het Gouvernement van Suriname goedgekeurd.

De bijzondere afgevaardigde:
C. A. J. Struycken.

b. Een overeenkomstige regeling met de Paramaccaners ontbreekt.

c. Een regeling met de Saramaccaners werd getroffen in 1911, tot beslechting van de kwestie met hun groot-opperhoofd, gerezen in verband met de weigering van verdere hulp aan de Corantijn-expeditie, toen de heer Eilerts de Haan overleed.

Op Maandag 18 September 1911 nl. brachten de kapiteins Kwamina Demrai en Johannes Akiboto op de gouvernementssecretarie de tijding, dat Jankoeso in de stad was aangekomen om vergiffenis te vragen.

Namens Jankoeso werden de nederigste verontschuldigingen aangeboden. De granman zelf durfde niet verschijnen zoolang hem niet bleek, dat hij kans had in genade te worden ont-

[1] Of en wanneer definitieve goedkeuring heeft plaats gehad, is niet medegedeeld.

vangen. Naar Boschnegergebruik zou het een brutaliteit zijn, dat de schuldige zelf rauwelijks verscheen.

Aan de kapiteins werd, na een lang gesprek, waarin stellige verzekering werd gegeven, dat Jankoeso diep berouw had over het gebeurde en in de toekomst de meest mogelijke hulp zou verleenen aan de blanken, medegedeeld, dat een goed woord voor den granman zou worden gedaan bij den Gouvernementssecretaris, die dan beslissen zou, of en wanneer hij den granman zou ontvangen Den volgenden morgen te tien uur zouden zij op het kantoor komen om te vernemen, wat de Gouvernementssecretaris beslist had.

19 Sept[r]. 1911. De genoemde kapiteins verschijnen. Hun wordt medegedeeld, dat de Gouvernementssecretaris besloten heeft Jankoeso te ontvangen en hem te hooren. De granman moet te voet naar het kantoor loopen, of zelf voor een rijtuig zorgen. Het Gouvernement geeft hem niets, vóór de kwestie is opgelost. Den volgenden morgen te tien uur zal Jankoeso hebben te verschijnen.

20 Sept[r]. 1911. Jankoeso verschijnt en wordt na eenig wachten tot den Gouvernementssecretaris toegelaten.

De granman erkent schuld te hebben. De dood van Eilerts de Haan heeft hem er toe gebracht steun te weigeren aan Kayser. Hij achtte zich verantwoordelijk voor het wel en wee der blanken, zoolang deze in zijn streken verbleven [1]. «Eilerts de Haan, de beste, sterft; dit is reeds een zaak van groote verantwoording. Doch hoe zou ik mij er uit redden, wanneer ook aan een der anderen iets overkwam?» vraagt hij, «zouden de blanken dan niet aan kwade trouw van ons denken? Om hun bestwil heb ik hun dan ook de noodige hulp om verder te gaan geweigerd. Om ze af te voeren was ik altijd bereid.»

Aan Jankoeso wordt beduid, dat zijn verantwoordelijkheid zich niet zoover uitstrekt. De blanken zijn geen kinderen en hebben zelf te beslissen of zij verder gaan dan niet; dit gaat den granman niet aan.

Hij belooft dit voor het vervolg te zullen onthouden en biedt alle mogelijke excuses aan. De Gouvernementssecretaris wil toch zeker een goed woordje voor hem doen bij den Gouverneur? Hij zal zijn kinderen en die uit zijn dorpen trouw ter school zenden en zich zooveel mogelijk in alles hechten aan de blanken.

[1] Een ook bij de inheemsche volken van Nederlandsch-Indië verbreide opvatting, daar samenhangend met het „beschikkingsrecht" over den grond.

Hij weet, dat de Gouverneur hem heeft aangesteld en dat hij verplicht is alles in het belang van zijn volk en de blanken te doen, wanneer dit gevraagd wordt vanwege de Koningin, van wie hij toch ook een onderdaan is.

De Gouvernementssecretaris zal hem tot voorspraak zijn bij den Gouverneur. Nader zal hij hooren, of en wanneer de Gouverneur hem kan ontvangen.

's Namiddags wordt aan Jankoeso de boodschap gezonden, dat de Gouverneur hem 's Vrijdags om tien uur zal ontvangen. Hij moet ook nu maar zelf voor een rijtuig zorgen.

22 Septr. 1911. Om halfelf verschijnt Jankoeso en wordt bij den w^{d}. Gouverneur toegelaten met de kapiteins Frederici Krievirie en Johannes Akiboto. Mede zijn tegenwoordig de Gouvernementssecretaris en de ambtenaar ter secretarie, belast met de administratie van de zaken der Boschnegers en der Indianen, als tolk. De kapiteins mogen blijven staan, terwijl aan Jankoeso een stoel wordt aangeboden.

Aan Jankoeso wordt gevraagd, welk doel zijn komst heeft. Hij komt verontschuldigingen aanbieden over zijn tekortkomingen tegenover den heer Kayser. Het verhaal van de groote ontsteltenis, welke de dood van Eilerts de Haan heeft teweeggebracht in heel het land van hem, Jankoeso, wordt weergegeven.

Jankoeso is zich dus wel bewust van schuld? doet de w^{d}. Gouverneur vragen. Ja, hij wil alle schuld op zich nemen, hij kende de opvatting van de bakra's (blanken) niet, handelde daarom naar de inzichten van zijn volk, zonder te weten dat hij daardoor in overtreding zou zijn bij de bakra's. Voor het vervolg weet hij het, en de Gouverneur noch iemand anders zal meer over hem te klagen hebben. Thans is hij wijs geworden en de vervulling van zijn plichten zal nu niets te wenschen overlaten.

De w^{d}. Gouverneur wenscht te weten, waar de brief van den heer Kayser is gebleven, die deze aan den Gouverneur wilde verzenden. Jankoeso weet niets van een brief af. Hij heeft dien nimmer gehad van den heer K. Wel heeft deze, toen hij na het overlijden van Eilerts de Haan teruggekeerd was op het dorp van Jankoeso, van zijn voornemen om een brief aan den Gouverneur te zenden terloops gesproken, doch de heer K. is hierop niet teruggekomen en heeft geen brief gegeven, noch aan Jankoeso, noch aan iemand van diens dorpen. De w^{d}. Gouverneur doet Jankoeso mededeelen hetgeen de heer K. geschreven heeft. Jankoeso ontkent dit, waarop hem wordt mede-

gedeeld, dat de w^{d}. Gouverneur hem niet langer wenscht aan te hooren; de heer K. zal geen leugens hebben neergeschreven en de w^{d}. Gouverneur duldt de houding van Jankoeso niet. Iemand die excuses komt aanbieden neemt een andere houding aan; de w^{d}. Gouverneur laat zich niet voorliegen. Indien de heer K. onwaarheid heeft neergeschreven, dan heeft Jankoeso geen schuld en valt hem niets te vergeven; hij kan dan heengaan.

Nu keert het blaadje; Jankoeso krijgt het warm en kan niet langer blijven zitten. De heer K. heeft waarheid verteld en hij, Jankoeso, heeft alle schuld; doch hij verzoekt den w^{d}. Gouverneur te willen gelooven, dat de heer K. den brief niet meer heeft afgegeven. Misschien is deze door een van de stadsarbeiders naar Paramaribo medegenomen. Met allen eerbied verzoekt hij den w^{d}. Gouverneur vergeving.

Aan Jankoeso wordt nu goed voor oogen gehouden, dat zijn houding van zooeven niet de gepaste is. De w^{d}. Gouverneur wil echter dezen keer considereeren. Zijn plichten tegenover het Gouvernement worden hem nogmaals genoemd. Jankoeso belooft zich aan alles stipt te zullen houden, en om het zegel te drukken op deze belofte worden op plechtige wijze, waarbij allen, ook de w^{d}. Gouverneur, opstaan, volgens Boschnegergebruik door Jankoeso en zijn kapiteins eenige teugen uit een glas water gedronken [1]. Eerst neemt de granman een teug, daarna elk der kapiteins, waarna het glas wederom aan den granman wordt overhandigd, die er weer een teug uit drinkt. Kapitein Frederici, die bekeerd Christen heet, maakt als het zijn beurt is om te drinken nog even het teeken des kruises.

Na deze plechtigheid wordt aan Jankoeso voor oogen gehouden, dat bij zulke tekortkoming hij zou kunnen gestraft worden met inhouding van zijn wedde, ja zelfs met intrekking van zijn aanstelling. Hij verklaart dit te voelen en te begrijpen, doch deze straffen zullen niet noodig zijn; hij zal nu de beste onderdaan wezen van de Koningin («Missie Wilhelmina») na den Gouverneur en «alla bigie bakra's» (autoriteiten).

Thans verlaat Jankoeso met gevolg de zaal, na beleefden groet en extra dankbetuiging.

Een met de boschnegers in Boven-Suriname (Saramaccaners) getroffen regeling van 1914 luidt:

[1] Vergelijk Wilken, Verspreide geschriften, 1912, II, blz. 498—500, 519.

Op heden den elfden Maart 1900 en veertien verschenen voor mij Henry Stephen Thomas Römer Price, Districts-Commissaris van Boven-Suriname, de boschnegers:

Alexander,	Kapitein	wonende op het boschnegerdorp Gansee,
Jesaja, Elias Baw, Nicolaas,	bastiaans	
Abentee, Dabie,	Kapiteins	wonende op het boschnegerdorp Lombee,

die met mij omtrent het vervoer door boschnegers in Boven-Suriname het navolgende overeenkwamen:

1. elk vaartuig zal worden geleid door twee personen;

2. aan ieder van deze twee personen zal een dagloon van drie gulden worden betaald;

3. behalve gemeld bedrag, zal aan ieder der geleiders een rantsoen voor een volwassen man worden verstrekt;

4. dat rantsoen zal bestaan uit rijst, blom, zoutvleesch, bakkeljauw, tabak en dram;

5. in stede van gemeld rantsoen kan een bedrag van vijftig centen per dag aan iederen geleider worden uitgekeerd;

6. voor het overbrengen van een persoon met zijn bagage van Kabelstation naar Gansee of omgekeerd, zal een gulden vijf en twintig centen worden betaald;

daaronder niet begrepen goederen, noodig voor boschbedrijf.

Deze overeenkomst zal ook voor de bewoners van de andere boven niet genoemde boschnegerdorpen gelegen in Boven-Suriname van kracht zijn.

Dit stuk wordt door de bovengenoemde boschnegers medegeteekend.

Station Domburg,

× ALEXANDER
× NICOLAAS.

× ABENTEE
× DABIE
× ELIAS BAW
× JESAJA.

Bovenstaande kruismerken zijn in onze tegenwoordigheid ge-

steld door de daarnevens genoemde personen, verklarende zij het schrijven niet te kennen.

Station Domburg, 11 Maart 1914.

H. RÖMER PRICE.
J. A. KARG.
MARDJO.

Door mij vertolkt in het Negerengelsch.

De beëedigde tolk
E. DE MIRANDA.

d. Contract, gesloten met de Matoearinegers in 1912:

De ondergeteekenden districts-commissaris van Saramacca en Petrus Blaka foetoe, kapitein der Matoearinegers aan de Saramacca, zijn het volgende overeengekomen ten opzichte van het vervoer over de vallen in de Saramaccarivier.

Dat elke visschersboot of corjaal ter grootte van een visschersboot geleid zal worden door twee boschnegers;

dat elke kleinere corjaal geleid zal worden door een boschneger;

dat de leiders per dag en per man een belooning van f 4.— zullen ontvangen;

dat hun behalve dat bedrag dagelijks een rantsoen voor een volwassen persoon verstrekt zal worden bestaande uit rijst, blom, zoutvleesch, bakkeljauw, tabak en dram;

dat in plaats van rijst, blom, zoutvleesch, en bakkeljauw aan elken leider een bedrag van f 0.50 daags verstrekt kan worden;

dat de gedurende het vervoer verloren balata, die later opgevischt wordt door de boschnegers, zal afgeleverd worden aan den politiekommandant te Kwakoegron, terwijl een belooning van de vinders door den rechthebbende voor elk geval door den districts-commissaris van Saramacca zal worden bepaald;

dat met het ingaan van deze overeenkomst op heden alle vorige overeenkomsten zijn vervallen.

Aldus opgemaakt in tweevoud te station Kwakoegron op den 5n Juni 1912.

J. BOONACKER,
Ds. Cs. v. Saramacca.

Get. met een kruismerk.

e. Een contract met de Djoeka's in Boven-Coppename, van 1913, luidt:

Ondergeteekenden Jacob Boonacker, Districts-Commissaris van Beneden- en Boven-Saramacca te Station Groningen, en Marcus Mentor, Granman van de Djoeka's in het Coppenamegebied, wonende op Kaimanston, hebben de volgende overeenkomst aangegaan betreffende het vervoer over de vallen in de Coppenamerivier.

1. dat elke visschersboot of corjaal ter grootte van een visschersboot geleid zal worden door twee boschnegers;

2. dat elke kleinere corjaal geleid zal worden door een boschneger;

3. dat de leiders per dag en per man eene belooning van f 4.— zullen ontvangen;

4. dat hun behalve dat bedrag dagelijks een rantsoen voor een volwassen persoon zal verstrekt worden bestaande uit rijst, blom, zoutvleesch, bakkeljauw, tabak en dram;

5. dat in plaats van rijst, blom, zoutvleesch en bakkeljauw aan ieder leider een bedrag van f 0.50 daags verstrekt kan worden;

6. dat gedurende het vervoer verloren balata, die later opgevischt wordt door boschnegers zal afgeleverd worden aan den politiecommandant te Nassau, terwijl een belooning aan de vinders door den rechthebbende, in elk geval door den Districts-Commissaris van Saramacca zal worden bepaald;

7. dat met het ingaan van deze overeenkomst op 7 Januari 1913 alle overige overeenkomsten van dezen aard zijn vervallen.

Stn. Groningen, 7 Januari 1913.

J. Boonacker.

Get^d^. met een kruismerk.

De beëedigde tolk,

F. J. Schepp.

NASCHRIFT VAN DEN BEWERKER.

De ambtelijke gegevens, in het vorenstaande verwerkt, geven blijk, hoe weinig moeite men tot voor kort van regeeringswege heeft genomen om van de bestuursinzettingen der Boschnegers nader op de hoogte te komen, om

de juiste gezagsverhouding van het Bestuur tot hen te bepalen, en om de omtrent hen opgedane wetenschap bekend te maken.

Wat aantal, rangorde en bezoldiging der hoofden betreft, blijkt uit het reisverhaal in het koloniaal verslag van 1909, supplement, blz. 1, 2 en 8, dat de Aukaners 1 groot-opperhoofd (stempel met randschrift; wedde f 1000), 2 groot-kapiteins en 10 kapiteins hadden, en de Paramaccaners 1 opperhoofd (wedde f 300) en 2 kapiteins. Uit de specificatie van art. 10 der Surinaamsche begrooting blijkt dan nog, dat het groot-opperhoofd der Saramaccaners f 400, die der Matoeari's f 400, en de „vertegenwoordiger" van het groot-opperhoofd der Aukaners te Albina (boven, blz. 403, 404) f 300 ontvangt. Overigens schijnen omtrent hun standplaats, kring van onderhoorigen, gezag, inkomsten en rolverdeeling ambtelijke gegevens te ontbreken, en van de lagere hoofden der Saramaccaners en der Matoeari's verneemt men in het geheel niets.

De boven afgedrukte stukken doen het nu eens voorkomen, alsof de practijk de gemeenschappen dezer Boschnegers aanmerkt in den trant van de zelfbesturende landschappen in de Oost, dan weer alsof hun hoofden beschouwd worden als gewone koloniale ambtenaren, met wie men geen contracten (zelfs geen korte verklaringen) sluit, maar aan wie men instructies geeft.

De koloniale verslagen, die eerst sinds 1912 het aantal Boschnegers en Indianen vermelden, zwijgen overigens deze bevolkingsgroepen dood. Wel bevatte het koloniaal verslag van 1911 in hoofdstuk B een aan hen gewijde § 2, maar deze eerste keer was tevens de laatste maal. Alleen wanneer de gouverneur op een zijner reizen met hen in aanraking komt, worden zij in dat verband terloops vermeld (zie b.v. koloniaal verslag 1888 blz. 5); maar zelfs het optreden van een nieuw groot-opperhoofd in 1888 (Oseisie) of in 1898 (Jankoeso) vond geen gewag.

Thans, nu — met name door de schitterende reeks expedities naar het binnenland van Suriname — de meening voorgoed verlaten is, alsof dat binnenland met zijn bevolking geen belangstelling zou verdienen, schijnt een jaarlijksche paragraaf in hoofdstuk B van het koloniaal verslag van Suriname, speciaal aan de Boschnegers *en aan de niet minder veronachtzaamde Indianen* gewijd, een redelijk verzoek.

SĀMBA EN YAJÑAWATĪ.

DOOR H. KERN.

Het Oudjavaansche heldendicht Bhoma-kāwya heeft tot hoofdonderwerp den hardnekkigen strijd, dien het door Kṛṣṇa uitgezonden leger, onder aanvoering van diens zoon Sāmba, te voeren had tegen 't heir van den Reuzenvorst Naraka, anders genaamd Bhauma, d. i. zoon der Aarde, wiens geweldenarijen, vooral tegen de kluizenaars in den Himālaya, den oorlog hadden uitgelokt. De hoofdheld, wien het eindelijk gelukt den geduchten tegenstander te verslaan, is de jeugdige Sāmba. Een belangrijke episode van 't gedicht wordt gevormd door de liefdesroman van Sāmba en Yajñawatī. Het verhaal is in hoofdzaak het volgende. Sāmba heette in een vroegere geboorte Dharmadewa, die met zijne geliefde Yajñawatī, een Widyādharī, de dochter van Citraratha, gelukkig leefde, totdat hij zich genoopt zag haar te verlaten. Yajñawatī was daarover zóó bedroefd dat zij in wanhoop een einde aan haar leven maakte door zich in 't vuur te storten. Later werd zij herboren, met denzelfden naam Yajñawatī, als dochter van den koning van Uttaranagara. Toen deze laatste door Naraka overwonnen en gedood was, werd Yajñawatī door den overwinnaar in 't leven gespaard en naar zijn hofburg gevoerd, waar zij onder strenge bewaking wegkwijnde. In denzelfden tijd was hij, die vroeger Dharmadewa heette, herboren als Sāmba. Terwijl hij, om de kluizenaars in 't gebergte te beschermen, in de kluizenarij van Bhagawān Wiçwāmitra verwijlde, kwam tot hem de Hemelnimf Tilottamā, die hem bekend maakte met de verblijfplaats van Yajñawatī en haar beklagenswaardigen toestand. Sāmba aarzelde geen oogenblik het stoute avontuur te bestaan om Yajñawatī te bezoeken, en onder de leiding van Tilottamā slaagde hij er in, hoewel niet zonder gevaar, door te dringen tot het verblijf der schoone gevangen prinses. De beide gelieven smaakten het zoet der hereeniging.

De geschiedenis van 't minnend paar Sāmba en Yajñawatī

was ook in Indië niet onbekend. Dit blijkt uit een plaats in 't Daçakumāracarita [1], waar de prins Rājawāhana zijne vrouw Awantisundarī vertelt van een gebeurtenis uit den voortijd toen Sāmba met zijne zielsvriendin Yajñawatī wandelende een ontmoeting had met een zwaan en zich daarbij aan een onvoorzichtigheid schuldig maakte. Het is dus een ander bedrijf uit de geschiedenis van Sāmba en Yajñawatī dan in 't Bhomakāwya verhaalde, maar de verhouding van Sāmba tot Yajñawatī is toch dezelfde.

In het Daçakumāracarita worden nu verder Rājawāhana en Awantisundarī als wedergeboorten van Sāmba en Yajñawatī voorgesteld. Hiervan kan in 't Bhoma-kāwya geen sprake zijn, want die wedergeboorte had plaats in een later tijdperk. Daarentegen vernemen wij uit het heldendicht de voorgeschiedenis van S. en Y. Dat de Javaansche dichter die uit zichzelf zou verzonnen hebben, is hoogst onwaarschijnlijk: hij moet die uit Indische bronnen geput hebben, doch welke? Voor zoover mijn kennis reikt, ontbreekt het in de ons toegankelijke Sanskrit litteratuur aan elke aanwijzing dienaangaande: hetgeen volstrekt niet de kans uitsluit, dat de geschiedenis van Dharmadewa en Yajñawatī vroeger of later in een nog onuitgegeven geschrift ontdekt zal worden.

[1] Bombay-uitg. p. 32, 2, waar minder juist Çāmba voor Sāmba staat.

IETS OVER DE HELLEN DER BUDDHISTEN.

DOOR H. KERN.

Volgens een algemeen bij de Buddhisten heerschende voorstelling zijn er 8 voorname hellen (naraka[1], niraya). Men vindt de namen opgegeven in Jātaka V, 266, nl.:

Saṁjīvo, Kāḷasutto ca Saṁghāto dve ca Roruve |
athāparo Mahāvīci Tapano ca Patāpano ||

Hiermeê komt overeen de opsomming in Mahāvastu I, 9 en III, 454:

Saṁjīvaṃ Kālasūtraṁ ca Saṁghātaṁ [ca] dvau ca Roravau |
athāparā Mahāvīci Tapano ca Pratāpano ||

Eenige namen zijn licht te begrijpen. Zoo beteekent Tapano «brandend» en tevens «pijnigend»; Pratāpana hetzelfde in sterkeren graad. Roruva, Rorava (ook Raurava, o.a. Manu IV, 85) beteekent zoo iets als «voortdurend gebrul» of «brullend» [2] Avīcī houd ik voor een bijvorm van avācī «naar beneden gelegen», vrouwelijk van avāñc, gevormd als udīcī van udañc. Minder duidelijk is kāḷasutta. Dit komt voor in Milinda-P. 413, en Jāt. II, 405, alsook 19 (met var. l. kāla) als benaming van een timmermansgereedschap. Daar kāḷa, zwart, is, schijnt kāḷasutta eigenlijk «een zwarte maatlijn» te beteekenen, doch de toepassing van zoo iets op een hel is mij duister. In 't Skr. kālasūtra laat zich niet uitmaken of met kāla bedoeld is «zwart» dan wel «tijd, dood». In 't Pet. Wdb. wordt het vertaald met «der Faden der Zeit oder des Todes». In Mahābhārata XIII, 2479 wordt de naam omschreven met

---

[1] Naraka beteekent eigenlijk een diep gat in den grond, bijv. Theragāthā 896; afgrond, diepte, Jāt. IV, 269; VI, 308. Het woord is verwant met Gr. νέρθε, νέρτερος; voorts Servisch ponirati, sub terram abire; Poolsch nora, höhlung unter der erde; Russisch nora, nor, loch; Litausch nerti, untertauchen, enz.

[2] Volgens den Comm. op Jāt. V, 271 wordt de eene Roruva nader aangeduid als Jāla-R., d.i. Vlammen-R.; de andere als Dhūma-R., d.i. Rook-Roruva.

Kālasāhvaya, d.i. «Kāla genaamd», dat dubbelzinnig blijft. Even dubbelzinnig is Saṁghāta; het kan beteekenen «botsing, kamp, slag»; ook «afsluiting». Zonderling is de toepassing van den term saṁjīva (in Manu IV, 89 saṁjīvana), d.i. «'t leven opwekkend», op een hel.

Bij elke der groote hellen behooren 16 zoogenaamde Ussada's, Skr. Utsada's, een term dien ik met «Voorgeborchten» meen te mogen weergeven [1]. Dit staat uitgedrukt in de volgende strofe:

. Icc-ete aṭṭha nirayā akkhātā duratikkamā |
ākiṇṇā luddakammehi paccekā soḷassussadā ||

D.i. «Zoo zijn deze acht moeilijk te overkomen hellen genoemd, vol van boosdoeners. Ze hebben ieder 16 Ussada's».

Hiermede komt woordelijk overeen Mahāvastu t.a.p.

Ity ete aṣṭau nirayā ākhyātā duratikramā [2] |
ākīrṇā raudrakarmebhiḥ [3] pratyekā ṣoḍaçotsadā ||

Als men de 8 × 16 Ussada's of Voorgeborchten, dus 128 in getal, optelt bij de 8 voorname hellen, verkrijgt men alles te samen 136 hellen.

De overeenkomst van de beschrijving der hellen in 't Jātaka [4] met die in 't Mahāvastu is zóó groot, dat beide blijkbaar één en dezelfde overlevering tot grondslag hebben. Ten bewijze laat ik hier een gedeelte dier beschrijving volgen. In 't Jātaka leest men:

Kadariyātapanā ghorā accimantā mahabbhayā |
lomahaṁsanarūpā ca bhesmā paṭibhayā dukhā ||
Catukkaṇṇā catudvārā vibhattā bhāgaso mitā |
ayopākārapariyantā ayasā paṭikujjitā ||
Tesaṁ ayomayā bhūmi jalitā tejasā yutā |
samantā yojanasataṁ phuṭā tiṭṭhanti sabbadā ||

D.i. «Folterplaatsen voor de nijdigaards, gruwelijk, in vlammen gehuld, zeer vreeswekkend, en huiveringwekkend om te aanschouwen, schrikkelijk, vreeselijk, vol lijden. (Ze zijn) vierhoekig,

[1] Ussada, Skr. Utsada, beteekent eigenlijk „uitstek" en ook „iets uitstekends." Bijv. Jāt. IV, 309: Catussadaṁ gāmavaram samiddhaṁ, „een welvarend dorp met vier uitstekende eigenschappen." In Divyāvadāna 620, vg. lezen wij van een hoofddorp, dat aan een brahmaan door den koning gegeven was, dat het is: saptotsadaṃ satṛṇakāṣṭhodakaṃ sadhanyabhogaiḥ sahagataṃ.

[2] Mahāv. III, 454 heeft tegen de maat: ity ete aṣṭa mahānarakā.

[3] Mahāv. t.a.p. heeft raudrasatvehi.

[4] Alsook in Aṅguttara—Nikāya I, 141.

met vier deuren, (zóó) afgedeeld dat elk deel (behoorlijk) is afgemeten; omgeven van ijzeren ringwallen en met ijzer overwelfd. Hun uit ijzer bestaande bodem is vlammend, van vuurgloed vervuld. Ze staan van alle kanten steeds honderd yojana's zichtbaar».

Hiermede komen in Mahāvastu III, 454 de volgende verzen, met eenige wijziging in de volgorde, overeen:

Catukarṇā [1] caturdvārā vibhaktā bhāgaço mitā |
udgatā yojanaçataṁ samantā yojanaçataṁ || [2]
Atha ye narakaprakṣiptā [3] ayasā pratikubjitā |
teṣām ayomayī bhūmi [pra]jvalitā tejasaṁyutā || [4]
Kadaryatapanā ghorā [5] arcimanto durāsadā |
romaharṣanarūpā ca bhīṣmā pratibhayā dukhā ||

D.i. «(Ze zijn) vierhoekig, met vier deuren, (zóó) afgedeeld dat elk deel (behoorlijk) is afgemeten; hoog honderd Yojana's, en van alle kanten honderd Yojana's; omgeven van ijzeren ringwallen en met ijzer overwelfd. Hun uit ijzer bestaande bodem is vlammend, van vuurgloed vervuld. (Ze zijn) folterplaatsen voor nijdigaards, gruwelijk, in vlammen gehuld, moeielijk te genaken, en huiveringwekkend te aanschouwen, schrikkelijk, vreeselijk, vol lijden».

In de aangetogen plaats uit Mahāvastu, waar een beschrijving van de hellen (narakavarṇana) gegeven wordt, wordt ook verhaald dat de Sthavira Maudgalyāyana, een der twee voornaamste discipelen van den Buddha, een bezoek bracht aan de 8 groote hellen en de Utsada's. Hij placht dikwerf uitstapjes daarheen te maken. Opmerkelijk nu is het dat wij onder de door hem bezochte hellen eenige geheel andere namen aantreffen. Zoo vernemen wij dat lijders, uit de Saṁjīva verlost, te recht komen in de Kukkula; hieruit vervallen zij in de Kuṇapa, hieruit ontkomen, bereiken zij een plaats waar allerlei vogels met ijzeren snavels zijn; dan verder in 't Asipatravana (d.i. woud van boomen die zwaarden tot bladeren hebben); daaruit ontsnapt, komen zij aan de rivier Vaitaraṇī (de rivier der hel).

[1] De tekst in Mahāv. I, t.a.p. heeft catuḥkalā, eenvoudig een schrijffout.

[2] Niet wezenlijk verschillend heeft de parallelplaats samantāc chatayojanaṁ.

[3] Corrupt voor ayaḥprākāraparikṣiptā, zooals de parallelplaats heeft.

[4] De parallelplaats heeft tejasā yutā.

[5] De tekstuitgave Mahāv. I, 9 is foutief. Met behulp van de var. l. is licht te herstellen: kadaryatapanā ghorā.

Bijna al deze namen komen ook elders voor, zoowel in Buddhistische als in Brahmanistische teksten. Bijv. Kukkula [1] (eig. stroo-vuur) in Jāt. V, 143: Kukkulanāme nirayamhi paccati, hij wordt gekookt in de Kukkula genaamde hel. Kuṇapa (eig. een rottend lijk) heb ik als naam van een hel in 't Pāli niet aangetroffen; ook niet in Brahmanistische geschriften. Asipatravana, Pāli asipattavana in Sutta-Nipāta 673; Asipatta-niraya Jāt. VI, 250. Vetaraṇī, de hellerivier, treft men meermalen aan, o. a. Jāt. VI, 250.

Men kan niet anders dan aannemen, dat al deze hellen die buiten 't kader der acht zoo te zeggen officieele groote hellen mitsgaders hun Utsada's vallen, toch in 't volksgeloof bekend waren en daarom door de Buddhistische verzamelaars en omwerkers van volksverhalen zijn overgenomen, zonder zich te bekommeren of die extrahellen met het stelsel van acht groote hellen strookten. Er komen trouwens in Buddhistische gewijde oorkonden ettelijke andere hellen voor. Zoo heb ik uit Sutta-Nip. 123, vg. opgeteekend de volgende namen [2] van hellen: Ababa, Aṭaṭa, Nirabbuda, Paduma, Uppalaka. In Vimāna-Vatthu 52112 wordt gewag gemaakt van een hel Saṁsavaka; in Jāt. VI, 247 maken wij kennis met een Kākolaniraya, zoo genoemd naar de aldaar zijnde kākola's, raven; in het zelfde Jāt. 246 treffen wij ook de twee hellehonden Sabala en Sāma, d.i. Skr. Çabala en Çyāma, aan, ons welbekend als de twee wachthonden van Yama uit Atharva-Veda 8, 1, 9.

Wij hebben reeds gelegenheid gehad op te merken, dat een stelsel van 8 groote hellen algemeen Buddhistisch moet geweest zijn, aangezien het bestaan er van gewaarborgd is zoowel door een Pāli-tekst van de zich als rechtzinng beschouwende sekte als door een geschrift van de sekte der Lokottaravādins, een afdeeling der als schismatiek te boek staande Mahāsānghika's. Nu is er echter ook een stelsel van 16 groote hellen dat wij alleen kennen uit een werk van Noordelijke Hīnayānisten, namelijk het Avadāna-çataka [3]. Hierin vinden wij in Avadāna 7, ge-

[1] De maat eischt kukkūla of kukūla. Doch beide vormen komen ook elders voor.

[2] Eigenlijk namen van zeer hooge getallen. Ik veronderstel dat deze hellen zoo genoemd worden naar gelang van 't aantal eeuwen dat het verblijf in elke dier hellen duurt.

[3] Uitg. van Speyer, in Bibliotheca Buddhica, III. St. Petersburg, 1906.

titeld Padma, p. 38, de volgende opsomming van 16 hellen, te weten: Saṁjīva, Kālasūtra, Saṁghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapana, Pratāpana, Avīci, Arbuda, Nirarbuda, Aṭaṭa, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma, Mahāpadma [1]. De eerste acht zijn heete hellen; de tweede, koude.

Men ziet dat de eerste acht hellen geheel dezelfde zijn als de vroeger behandelde, en wat de tweede rij betreft, vinden wij hier terug de namen Aṭaṭa, Nirarbuda, Padma en Utpala, die wij in Pāli-vorm boven reeds ontmoet hebben. Zonder twijfel waren ook de overige bij de Zuidelijke Buddhisten bekend.

Eindelijk valt nog te vermelden een bijzondere soort hel, geplaatst in de tusschenruimten der werelden; vandaar de naam Lokantara-niraya, Jāt. VI, 247; of Lokantarika-niraya; Skr. Lokāntarika. Het is er helsch donker; 't licht van zon en maan dringt er niet door; alleen wanneer een Buddha verschijnt, wordt de duisternis verlicht door de stralen die van hem uitgaan [2].

De Buddhistische monniken hebben de in hun geschriften geuite denkbeelden omtrent de hellen overgenomen uit het volksgeloof, niettegenstaande het heele begrip van hel en wat er meê samenhangt volstrekt in strijd is met een hoofdbeginsel van hun leerstelsel. Immers het Buddhisme loochent het bestaan van de ziel des menschen, en wat de levende niet bezit, kan na zijn dood niet voortbestaan. Wanneer een mensch sterft, gaan de vijf elementen waaruit hij is samengesteld, de Skandha's, Pāli Khanda's, te niet, en blijft alleen over het Karman (Pāli kammaṃ), d.i. de som van goede en kwade handelingen die de mensch bij zijn leven verricht heeft. Dit Karman heeft de kracht om een nieuw wezen te doen geboren worden, hetwelk beschouwd wordt als een herboorte van den overledene, wiens Karman zijn lot bepaalt. Tusschen iemands dood en wat als zijn herboorte beschouwd wordt, bestaat er niets dan 't Karman. Derhalve welke wezens kunnen dan vóór hun herboorte in de hel leven? Van de Lokantarika-hel wordt verkondigd dat ze de verblijfplaats is der Preta's, d.i. geesten der afgestorvenen. Het is wel de moeite waard te vernemen wat men van die Preta's weet

---

[1] Vgl. de vertaling van Burnouf, Introd. 201. Dezelfde passage komt in Avad. meermalen voor.

[2] Zie o.a. Mahāvastu I, 229, en vgl. Spence Hardy, Manual, p. 28.

te vertellen, zooals SPENCE HARDY [1] mededeelt: «The Préta's inhabit the Lókántarika naraka. In appearance they are extremely attenuated, like a dry leaf. There are some prétas that haunt the places near which they had formerly lived as men; they are also found in the suburbs of cities, and in places where four ways meet». Deze voorstelling — het behoeft geen betoog, is door en door animistisch en overoud, maar wanhopig in strijd met het leerstuk dat er geen ziel is [2]. Niettemin is er een heel boek, getiteld Petavatthu, d.i. Pretageschiedenissen, dat onder de kanonieke geschriften een plaats heeft gevonden. In de verwarde voorstellingen aangaande de Preta's vindt men duidelijke sporen van de vereering van voorouders en afgestorven familieleden. Dit blijkt voldoende uit hetgeen CHILDERS [3] zegt: «Many deceased relatives are Petas, and it is a highly meritorious act to place food and drink outside the house for the Petas to partake of when they revisit their former homes». Verder maakt dezelfde schrijver t. a. p. op: «It is to be observed that the Petas answer to both the Pitrs (voorouders) and Pretas (spoken) of Hinduism». Eigenlijke voorouderverecring als godsdienstige instelling bestaat niet in 't Buddhisme; dit is consequent. Intusschen kan men in eenige landen waar de voorouderverecring inheemsch is, zooals in China en Japan, spreken van een aanpassing daarvan aan 't Buddhistisch leerstelsel. Dit is echter een onderwerp dat buiten mijn bestek gelegen is.

Volgens de Buddhistische theorie behooren de Preta's, alsook de helbewoners, tot de klasse van wezens die met den term Opapatika, in 't Pāli, eenigszins afwijkend in 't Skr. Aupapāduka of Upapāduka, worden aangeduid. «An opapātika satta — om de uitdrukking van Childers [4] te gebruiken — «means a

[1] Manual, p. 47. Een uitvoeriger schildering van 't voorkomen van Preta's vindt men o.a. in Avadāna-çataka I, 242. Er zijn echter Preta's in gunstiger toestand verkeerende en Pretamaharddhika's, d.i. hoogedele Preta's geheeten; o.a. Avadānaç. I, 273.

[2] Op een plaats in Milindo-Pañha wordt de leer verkondigd dat de wezens in de hellen door hun Karman behouden blijven totdat zij herboren worden. Maar die veronderstelde wezens zijn krachtens de geloofsleer onbestaanbaar en kunnen dus niet behouden blijven.

[3] Dict. 379. Avadānaç. N°. 46 bevat het verhaal hoe Uttara een bezoek ontvangt van den geest zijner moeder, waarvan een andere versie in Petavatthu II, 10.

[4] Dict. 301.

being reborn in another world without the intervention of parents, and therefore as it were uncaused, and seeming to appear by chance» [1]. Nu blijkt uit talrijke Preta-geschiedenissen dat zij niet den indruk maken van geboren te zijn, maar eenvoudig de geesten zijn van afgestorvenen, d.i. naar volmaakt animistische voorstelling, de onmiddellijke voortzetting van levende zielen. Van den boozen Devadatta wordt verteld dat hij als straf voor zijn euveldaden door de aarde verzwolgen werd en zoo ter helle voer. Hier is van een geboorte, van welken aard ook, geen sprake: Devadatta vaart in levenden lijve ter helle [2]. Volgens animistische begrippen is het voortleven van een mensch na den dood als geest begrijpelijk — ik zeg daarom nog niet: bestaanbaar —, maar die zienswijze veronderstelt 't bestaan van een ziel bij de levenden, iets hetgeen in strijd is met de Buddhistische leer. Het is te begrijpen dat de Buddhistische monniken getracht zullen hebben door een vernuftige theorie zekere onuitroeïbare volksvoorstellingen in overeenstemming te brengen met hun eigen grondstellingen.

Naschrift.

Nadat bovenstaand opstel geschreven werd, is onlangs in 't «Journal Asiatique», van Nov.—Dec. 1914, verschenen een artikel, getiteld: «L'enfer cambodgien d'après le Trai Phum (Tri Bhūmī) «les trois mondes», door M. ROESKE.» Daarin worden behalve de bovenvermelde hellen nog ettelijke andere plaatsen van foltering genoemd. Het belangrijkste in 't artikel is de nauwkeurige aanwijzing van de kategorieën van zondaars voor wie elke hel in 't bijzonder bestemd is. De bron van 't Cambodjasche geschrift is nog niet opgespoord.

[1] Vgl. Spence Hardy, Manual 441, waar gezegd wordt dat zij geboren worden „bij apparitional birth."

[2] In Avadānaç. I, 290 wordt verhaald dat zekere gierige rijkaard sterft en daarop (tasyopari) als een giftige slang geboren wordt. Iets verder wordt verteld, hoe hij, door den Buddha bekeerd, een hemeling wordt.

OUDHEIDKUNDIG ONDERZOEK IN BURMA.

door H. KERN.

In een vorige aflevering dezer Bijdragen [1] is een en ander medegedeeld uit het Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma for the year ending 31st March 1913. In gezegd Verslag werd o.a. de opmerking gemaakt dat Burma een rijk veld is voor epigrafisch werk, doch tevens dat er in deze richting nog weinig verricht is geworden, zoodat, met de bedoeling om een beteren toestand te scheppen, de Luitenant Goeverneur besloten had de benoeming aan te bevelen van een Goevernements Epigrafist voor Burma. Uit het voor ons liggende Report over 't jaar eindigende 31 Maart 1915, blijkt dat aan 't voornemen van den Luitenant Goeverneur gevolg is gegeven, zoodat sinds 1 Aug. 1914 de Heer Duroiselle opgetreden is als «Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy» en alle takken van 't werk der Oudheidkundige Afdeeling tusschen hem en den Superintendent, Mr. Tau Sein Ko, verdeeld werden.

Een onmiddellijk gevolg van de medewerking des Heeren Duroiselle is de voltooiing van een monografie over de «Steenen beeldhouwwerken van den Ānanda-tempel bij Pagan», welke monografie de eerste is van een reeks die aan hetzelfde bouwwerk zullen gewijd zijn. Ze is reeds opgezonden aan Sir John Marshall, om opgenomen te worden in de «Annual Report of the Archæological Survey of India».

Zooals men in een verslag over de Steenen beeldhouwwerken van de hand des Heeren Duroiselle [2] lezen kan, is de Ānanda-tempel, gelegen buiten de muren van de thans doode stad Pagan, de eerste van een geheele reeks van prachtige monumenten. Het is een van de weinige Pagansche tempels die

---

[1] D. 69, 314—317.

[2] Report, p. 25.

plaatsen van vereering gebleven zijn en op sommige tijden des jaars veelvuldig van heinde en verre bezocht worden, meer dan eenig ander heiligdom in de nabijheid. De Heer Duroiselle schrijft die voorliefde, waarschijnlijk met recht, toe aan de talrijke verglaasde terracottategels welke de basis en terrassen versieren, voorstellende tafereelen uit de Jātaka's, de verzoeking van den Meester door de heirscharen van Māra en zijn apotheose na zijn overwinning onder den boom der Wijsheid; maar bovenal indrukwekkend zijn de tachtig beeldhouwwerken in een der corridors, die den levensloop veraanschouwelijken van den Bodhisattva sedert zijne geboorte tot aan zijne bereiking der hoogste wijsheid. De tempel werd gebouwd door Koning Kyanzittha (1084—1112 A. D.), voltooid en gewijd in 1090. De wijceremoniën worden vrij uitvoerig verhaald in een Talaing-inscriptie nabij de Shwezigon pagode eenige mijlen verder weg. De mondelinge overlevering komt vrij wel overeen met de inscriptie, maar gelijk te verwachten was, vermengd met veel fabelachtigs. De legende zegt dat het plan van den bouw aan den Koning verschaft was door monniken die van hun grottenklooster ergens in den Himālaya overgevlogen waren. Maar, volgens den Heer D. zijn er aanwijzingen dat de prototype van den Ānanda-tempel eerder gezocht moet worden in de Ananda-grot van Udayagiri in Orissa. Het schijnt niet twijfelachtig dat de Ānanda en andere gebouwen van dezelfde type te Pagan gebouwd werden in navolging der grottempels van Indië. Ze hebben 't voorkomen van geweldige massa's van baksteen waarin de corridors, pilaren en geheimzinnig verlichte inspringende gedeelten der kapellen zijn uitgehouwen. Feitelijk werden heiligdommen van deze type beschouwd als grotten, zoodat het volk ze bestempelde als kū (van Pāli guhā, grot). Dit is ook de indruk dien de bezoeker krijgt, die, wanneer hij zulk een ruim gebouw binnentreedt, bijna wanen kan zich te bevinden in een grot aan de zijde van een heuvel uitgehouwen; de zon dringt nooit tot het binnenste door en 't kunstig van boven toegelaten gedempte licht versterkt hem in dien indruk.

«Het inwendige van 't Ānanda heiligdom», lezen wij verder, «bestaat uit twee gewelfde en hooge, maar nauwe gaanderijen die parallel aan elkaar langs de vier zijden des tempels loopen; ze zijn verbonden door lage en zeer nauwe doorgangen in front van de vensters die 't licht doorlaten, en worden verder door-

sneden door vier ruime corridors welke toegankelijk zijn door de portico's en naar 't geweldig groote vierkante metselwerk van baksteen leiden, aan welks vier zijden in een nis eén kolossaal Buddhabeeld staat. In de eerste der twee concentrische gaanderijen bevinden zich de beeldwerken die 't onderwerp der» (boven vermelde) «monografie» uitmaken. De wand van deze gaanderij is in twee deelen verdeeld door een fries die langs de geheele lengte loopt; in de ruimte onder de fries, bevinden zich, in twee rijen, 80 beeldwerken. De steenen meten gemiddeld 3 voet, 10 duim in hoogte, en de figuren varieeren van vier duim tot drie voet in hoogte; minder aanzienlijke personen zijn altoos kleiner dan de overige. De volgorde der tafereelen is natuurlijk in overeenstemming met de pradakṣiṇa, d.i. zóó dat men bij 't rondgaan het hoofdbestanddeel van den tempel, het centrale vierkant met de vier Buddha's, rechts van zich houdt. De reeks opent met ons den toekomstigen Buddha voor te stellen in den Tuṣita-hemel, terwijl hij het verzoek inwilligt van de goden dat hij op aarde herboren zou worden in zijn laatste bestaan om de Buddha te worden. Dit tafereel is 't eerste in de lagere rij van nissen als men den tempel ingaat bij den westelijken portico en zich links wendt naar de eerste gaanderij; in deze positie heeft de bezoeker de groote Buddhabeelden aan zijn rechter hand en de sculpturen aan zijn linker. De overige voorstellingen, beginnende met de ontvangenis, geboorte, enz. hebben alleenlijk betrekking op gebeurtenissen die voorvielen tot aan de bereiking van 't Buddhaschap [1]. Behalve deze afbeeldingen, zijn er in elk der vier portico's zestien andere sculpturen die blijkbaar tot aanwijzingen voor de afbeeldingen in de binnenste gaanderij dienen. Ze herhalen zich zelf, maar daaronder komen enkele zeer belangwekkende voorstellingen voor van gebeurtenissen die plaats hadden tusschen de bereiking van 't Buddhaschap en 't Mahāparinirvāṇa; bijv. de nederdaling uit den Trāyastriṃça-hemel; 't verblijf te Pārileyyaka; het geval met den Yakṣa Āṭavika, en de onderwerping van den olifant Nālāgiri. De twee belangrijkste en best uitgevoerde figuren

[1] Zooals men weet, is de geschiedenis van den Bodhisattva ook afgebeeld op den Boro Budur in een reeks van tafereelen, waarvan we een volledige beschrijving te danken hebben aan C. M. Pleyte in diens „Buddha—Legende." Wanneer de monografie over 't beeldwerk van den Ananda-tempel 't licht ziet, zal de vergelijking van beide reeksen zeker een loonend werk zijn.

zijn echter portretten, naar 't leven, van Koning Kyanzitthā, den stichter, en van Shin Arahan, den Talaingschen apostel van Opper-Burma.

Het hier medegedeelde is slechts een gedeelte van hetgeen 't Jaarverslag te lezen geeft. Het doel van deze regelen is trouwens geen ander dan om de aandacht van belangstellenden op den voortgang van 't oudheidkundig werk in Burma te vestigen.

HET ADAT-HUWELIJK ONDER DEN TABAROE-STAM

met daarvan afwijkende gebruiken onder de Saoe- en Waioli-stammen. (N. W. kust Halemahera).

DOOR J. FORTGENS.

Wanneer een jongen den huwbaren leeftijd bereikt heeft, kan het voor diens ouders geen geheim blijven, welk meisje hij zich tot vrouw wenscht te nemen. Immers nauwelijks hebben de teekenen van puberteit zich bij den jongen aangekondigd, of hij zoekt zich een meisje, dat, in denzelfden toestand verkeerende, niet ongeneigd is een liaison met hem aan te gaan. Zulk een verliefd tweetal loopt spoedig in de gaten, al zorgt het er dan ook voor, de afgesproken plaatsen van samenkomst dáár te kiezen, waar geen menschelijk wezen hen overvallen kan. Juist omdat zij elkaar in het dorp strak negeeren, gaat men des te meer gissen, dat er met die twee «iets aan de hand» is. Want in die kleine wereld van het dorpsleven kunnen geen wederzijdsche geheimen bestaan. Men maakt dan ook bedektelijk allerlei zinspelingen op het verliefde paar, natuurlijk niet in zijn tegenwoordigheid, want iemand «beschaamd maken» is de grootste adat-zonde, die er bestaat. Het zijn dan voornamelijk oudere meisjes, die jaloersch zijn op het meisje, dat de bizondere belangstelling van den jongen gaande maakt en die, terwijl zij b.v. een maal batata's koken, op schampere wijze tot haar moeder of zuster zeggen: *isaoekoe ikoedai, de ipoakoe*, d.i. is het (vuur) te heet, dan kookt (de pot) over; een merkwaardige overeenkomst vertoonende met wat een duitsch schrijver in de pen gaf: «Ist in dem Kessel Dampf zuviel, so hilft das Sicherheitsventil». — Een raak gezegde, dat moord en doodslag ten gevolge zou hebben, indien het de ooren zou bereiken van degenen, voor wie dit bestemd was.

Heeft zoo'n liaison geen «directe gevolgen» voor het meisje

en is hij zeker van haar, d.w.z. dat zij niet zoo wispelturig is om het onderwijl met anderen aan te leggen, dan maakt de jongen geen haast zijn ouders in deze zaak te mengen. In het tegenovergestelde geval evenwel betrekt hij zijn ouders erin, die dan voor het verder verloop hebben te zorgen. Ook kan het wezen, dat een jongen, die meer bedeesd van aard is en den moed mist zelf het initiatief tot een verbintenis te nemen en dus nog nooit met het meisje zijner keuze gesproken heeft, het aan zijn ouders overlaat om de verbintenis tot stand te brengen. Zijn moeder ziet dan langs een omweg gedaan te krijgen, dat het meisje haar naar haar tuin of naar het bosch vergezelt, om haar te helpen bij het rooien van aardvruchten, het inzamelen van pisangvruchten of het halen van brandhout. Dan immers heeft de moeder van den jongen ruimschoots gelegenheid, 1e, te zien of het meisje haar ijverig helpt (wat van de zijde van het meisje een teeken is, dat zij wel genegen is haar schoondochter te worden); 2e, het meisje, natuurlijk langs allerlei omwegen, te vragen of zij wel zin zou hebben van woonplaats te veranderen (d. i. de vrouw van haar zoon te worden). Is de moeder overtuigd van des meisjes gezindheid, dan heeft haar zoon de vrijmoedigheid aan het meisje nachtelijke bezoeken te brengen (*tase*, sluipen), waarvan — zoogenaamd — de ouders van het meisje geen kennis dragen. Vast staat evenwel, dat die ouders dit wel weten, want ten eerste, zooals boven reeds werd aangetoond, bestaan er in zoo'n kleine kampongwereld alleen publieke geheimen, en ten andere is de slaapgelegenheid van de jonge dochters slechts door een gordijn of atappen-bewanding gescheiden van die der andere huisbewoners, zoodat het al een heel groot wonder zou mogen heeten, indien te middernacht het gekraak van de bamboeslaapbank der jongedochter of het gefluister tusschen de gelieven niet door derden zou gehoord worden! Doch — der adat getrouw — zijn die derden hoorende doof en ziende blind.

Het verdere verloop gaat over in handen van de ouders van den jongeling, die weldra de zg. *rosa* gereed maken. De *rosa* is een geschenk, dat een tweeledig doel heeft, nl. om de verbintenis, de verloving, tot stand te brengen en om «beslag» te leggen op het meisje, m.a.w. zich door dit aanvangsgeschenk het recht op haar te verzekeren, waardoor een eventueel recht van anderen op haar verloren gaat. Zoodra dan ook de *rosa*

door de ouders van het meisje aanvaard is, mag geen ander haar nachtelijke bezoeken brengen, of op eenige andere wijze haar trachten voor zich te winnen. Het algemeen geldende *rosa*-tarief of adat-*rosa* (waarop, naar het al of niet welgesteld zijn, zoovele uitzonderingen voorkomen) bestaat uit 1 rijksdaalder; 1 armband; 1 paar oorhangers; 1 haarwrongspeld; 1 trosje kralen; 1 sarong; 1 baadje; 1 met zilver overtrokken kam; 4 pinangvruchten; 4 sirihvruchten; en 4 ballen (vuisten) tabak. Dit alles wordt saamgeknoopt in de daarbij gevoegde sarong, welker knoopen zeer koket gestrikt worden of welke sarong met de geschenken daarin zoodanig opgevouwen wordt, dat deze doek den vorm krijgt van een pruimtasch (*kadoe* of *tohe*). Deze geïmproviseerde tasch verraadt niet onduidelijk des aanzoekers bedoeling. Daarbij wordt nog gevoegd de voor het pruimen klaar zijnde sirih-pinangdoos van den aanzoeker, welke gezamenlijke attributen op een bepaalden avond gebracht worden door twee of drie meisjes van des jongelings familie. Hoewel het zelden voorkomt, verbiedt de adat niet, dat de aanzoeker zijn geschenken zelf begeleidt, vooral als het meisje nog niet van tevoren weet, wie het is, die haar een aanzoek zal doen, doch in de meeste gevallen houdt hij er zich buiten en laat anderen dat zaakje voor hem opknappen. Degene nu der vrouwen, die de *rosa* overbrengt, heet *doeroe basa* (verbastering van het Mal. *djoeroe basa*), d.w.z. iemand, die «praten» kan; wij zouden zeggen, iemand die van den tongriem gesneden is. De *rosa* wordt gebracht naar het meisje, hetzij dat dit zich in haar ouderlijk huis, hetzij het zich elders bevindt. Zooveel mogelijk kiest men daartoe gelegenheden, dat zij zich niet in het huis harer ouders bevindt, teneinde niet aanstonds die ouders met het aanzoek in kennis te stellen. Zoodra de *doeroe basa* het meisje hier of daar gevonden heeft, spreekt zij het toe met woorden, welke er op berekend zijn haar hart te winnen, en zegt: «Het aantal meisjes en vrouwen in onzen familiekring is «niet bijster groot; reeds lang hebben we er naar uitgezien, dat «dit vermeerderd zou worden. Als we een akker willen aanleg-«gen, dan zijn er wel mannen genoeg om het zware geboomte «om te kappen, doch voor het afhakken van het lagere struik-«gewas zijn er geen vrouwenhanden genoeg, zoodat we be-«schaamd worden over de kleine uitgestrektheid van onzen tuin, «die door onze buren met een wan vergeleken wordt. Wanneer

«je dus wilt komen, om onze beschaamdheid weg te nemen, «zullen wij je met vreugde ontvangen!» — Het meisje antwoordt: «Ja, als het dàt betreft, wil ik jelui wel eens een enkelen keer «komen helpen hakken!» — *Doeroe basa:* «Nu wij de gezindheid «van je hart kennen, zouden wij je willen verzoeken niet een «enkelen keer, doch voorgoed ons te komen helpen!» — Meisje: «Ik ben beschaamd om voorgoed bij jelui te blijven vanwege «de anderen!» (bedoeld wordt: vanwege de mannen, die daar in huis zijn). — *Doeroe basa:* «Juist daarom kwamen we her«waarts om je te vragen, als een onzer bij ons te willen blijven!» bedekte vorm voor: om met een der mannen te trouwen). — Meisje: (verachtelijk!) «Wat dàt aangaat, mijn oude lui (ouders) «moesten dat eens te weten komen!» (d.w.z. dat zou wat geven!) — *Doeroe basa:* «Al is het maar, dat jij wilt: alle grove en «slechte woorden, herkomstig van je ouwelui, die nemen wij «op ons!» (komen voor onze rekening). —

Dit woordenspel neemt een einde, wanneer het meisje eindelijk toestemt, voortaan bij het aanleggen van een akker de *doeroe basa* en familie behulpzaam te zijn, wat niet anders zeggen wil dan: ik stem toe de vrouw te worden van den door u bedektelijk aangekondigden man. Hoe meer de *doeroe basa* bij zoo'n gelegenheid blijk geeft van wel ter tale te zijn en alle door het meisje geopperde bezwaren weet te ontwapenen en ten slotte weet te overwinnen, hoe meer deze vrouw in haar familiekring geëerd wordt als een waardig vertegenwoordigster van de belangen harer bloedverwanten. Het meisje, dat zich gewonnen heeft gegeven, aanvaardt de haar aangeboden sirihpinangdoos en presenteert daarna haar eigen doos aan de *doeroe basa* en haar gezellinnen. Daarna overhandigt de *doeroe basa* de geïmproviseerde pruimtasch met geschenken (nl. de *rosa*), welke het meisje — onder den schijn van die niet te willen aannemen — na veel plichtplegingen in ontvangst neemt. Vervolgens keert ieder huiswaarts. Het meisje draagt zorg, dat de door haar aangenomen *rosa* niet onder de oogen harer ouders komt, wanneer zij huiswaarts keert. Zij kan die natuurlijk niet zóó verstoppen, dat deze lang voor hen onzichtbaar blijft, wat trouwens ook de bedoeling niet is. Zaak is, de *rosa* zóó binnen haar slaaphokje te moffelen, dat haar ouders die na korter of langer tijd «toevallig» vinden. Zijzelf maakt daarvan geen gewag, alweer vanwege de «beschaamdheid». Na eenigen tijd komen

de ouders er achter, hoewel die in de meeste gevallen reeds lang op de hoogte zijn, doch zich houden alsof zij van den prins geen kwaad wisten. Ouders: «In je slaapvertrek liggen «goederen, die ons niet behooren!» — Meisje: «Het zijn «goederen, die ook niet de mijne zijn!» — Ouders: «Vanwaar «zijn deze binnen ons huis gekomen?» — Meisje: «Weet ik het!» — Ouders: «Je zult het verklaren!» — Meisje: «De herkomst is «van de Koranjo's!» — Ouders: «Als die het zijn, hadden ze «niet zoo karig hoeven te wezen: sagotuinen, meer dan de «onze; geld meer dan de heele kampong!» — Meisje: «Het «gaat mij niets aan, ik heb die goederen niet gevraagd!» — Zich houdende, alsof ze boos zijn, gaan de ouders voort hun dochter harde woorden toe te voegen over de inontvangstneming van de *rosa*, terwijl een menigte schimpscheuten geslingerd worden aan het adres van de Koranjo's, die hun dochter met «zoo'n kleinigheid trachten te vangen». Het eind van het liedje is, dat een hunner bloedverwanten of de moeder zelf de *rosa* gaat terugbrengen naar de ouders van den aanzoeker, zeggende: «Deze goederen zijn wellicht van jelui, wij vonden die in ons «huis en daar deze niet de onze, doch wellicht de uwe «zijn, brengen wij die aan de eigenaars terug!» — Waarop de anderen antwoorden: «Wat nu die goederen betreft, die «jelui aan ons brengen, wij zouden kunnen zeggen, dat die «niet ons toebehooren, doch indien gijlieden zegt, dat die «werkelijk de onze zijn, dan is het beter, dat wij die in ont«vangst nemen!» — Hiermede gaan de goederen (*rosa*) weer in handen over van de familie van den aanzoeker, die uit het terugbrengen begrepen heeft, dat de familie van het aangezochte meisje niet — wat zij zouden noemen — met haar dochter verlegen zit. Het onmiddellijk aanvaarden van de *rosa*, ook al bestaat die uit een voldoende hoeveelheid geschenken, zou allerwege den indruk geven, alsof de ouders tuk waren op een uithuwelijking hunner dochter. En al was dit laatste het geval, dan moeten zij toch nog den schijn redden door zoolang mogelijk tegen te stribbelen. Dat is nu eenmaal adat, die den inlander doet leven in een sfeer van onwaarheid, aanstellerij, leugenachtigheid en wat dies meer zij. Een der volgende dagen wordt de *rosa* onveranderd — of, indien de ouders van den jongen den indruk willen geven, dat «het op een paar gulden niet «aankomt» (wie bij een te sluiten huwelijk met «rijksdaalders

«kan rinkelen» is dè man!), wordt het geldelijk bedrag van f 2.50 vermeerderd tot f 16, teruggezonden door de *doeroe basa* naar de ouders van het meisje. Aan huis gekomen, draagt de *doeroe basa* de *rosa* op beide handen en zegt, thans zonder omwegen: «De twee kinderen van onze wederzijdsche familie zijn «begonnen de een den ander wel te willen; wij weten niets van «deze zaak af, doch omtrent deze zaak is het aan onze beide «zijden bekend, dat zij elkaar genegen zijn, daarom dacht het «van onze zijde goed, deze zaak aan ulieder beslissing over te «laten, te weten aan u ouders, te weten aan u familie, allen «te zamen!» — Moeder van het meisje: «Wat dat betreft, wij «kunnen thans daarin niet toestemmen!»

Zijn de woorden der *doeroe basa* als «stroomend water», dan bezwijkt deze niet voor de (would-be) weigering der ouders van den jongen, doch begint een woordenduel, hetwelk haar ten slotte de overwinning bezorgt. Is de *rosa* voor de tweede maal geweigerd, dan moet deze bij den derden keer dat zij gebracht wordt, aanvaard worden, anders is de derde weigering een bewijs, dat de ouders het meisje aan den aanzoeker niet willen uithuwelijken, en bijgevolg worden dan de onderhandelingen daardoor voorgoed afgebroken. Dat zoo'n weigering zelden voorkomt, is onnoodig te zeggen, want alle ouders zien hun dochters liefst zoo spoedig mogelijk getrouwd.

In den hoofdenstand kan het evenwel voorkomen, dat de ouders grenzenloos wispelturig zijn en hun «stand» trachten op te houden, door een zoo groot mogelijken *rosa* en bruidsschat te bedingen. Ook kan zich het geval voordoen, dat de ouders om een of andere reden (familietwisten; afkeer van den aanzoeker; het huwelijk hunner dochter beschouwen als een «mesalliance»; enz.) volstrekt weigerachtig blijven hun dochter uit te huwelijken. Dan staat — ingeval de jongelui elkaar wèl mogen — voor den jongen den weg open «er met zijn meisje vandoor te gaan" (*womisioara*). Dat zij zich bij die gelegenheid gemakkelijk laat schaken, behoeft nauwelijks gezegd. Een dag of twee verstoppen zij zich dan hier of daar, laten zich door de familie van het meisje zoeken en nooden om terug te komen, onderwijl het ouderlijk huis van den schaker bezocht wordt door 's meisjes ouders, die zoogenaamd hun dochter komen zoeken en op vrij ruwe wijze, vooral bij afwezigheid der bewoners (die — zoodra dezen lucht gekregen hebben van de schaak-

partij — zich wijselijk uit de voeten maken), huis en inboedel bewerken, teneinde lucht te geven aan hun «beschaamdheid». Immers de schaker heeft hen beschaamd gemaakt en deze beschaamdheid kan alleen voldoening vinden in wraak op het huis van den schaker en «gedekt» worden, als hij straks terugkeert en door diens familie de «beschaamdheidsdekking» betaald wordt. De adat verbiedt niet, dat de beleedigde familie het tot een kloppartij laat komen, want de familie van den schaker beschouwt zich volkomen schuldig. Komt straks het verliefde paar terug, dan kan de beleedigde partij den bruidsschat zoo hoog opvoeren, als zij dit verkiest. In vroeger tijd werden deze twisten altijd beslecht door de Ternataansche hoofden, die door alle *halefoeroe* (heidenen) beschouwd werden hun wettige heeren te zijn. Dat deze hoofden voor zich de noodige «tantièmes» eischten, is een vanzelfsprekende zaak.

Is de *rosa* in normale omstandigheden eindelijk en ten laatste aangenomen, dan komen de wederzijdsche familieleden denzelfden avond of op een nader te bepalen dag samen om den tijd vast te stellen, waarop het huwelijk zal plaats hebben. Behoeft men niet zich te haasten om reden dat de bruidsschat reeds bij elkaar gebracht is of omdat het meisje «een mensch bij zich draagt» (*o njawa moasa*, zwanger), dan bepaalt men den huwelijksdag op een gunstigen tijd, nl. als de rijst geoogst of als er genoeg sago gedisseld is om den a.s. bruidegom in de gelegenheid te stellen van de verkochte rijst of sago den bruidsschat te verzamelen. Daar die bruidsschat een te zware last zou zijn voor den jongen man alleen en het te lang zou duren, alvorens hij dien verdiend had, wordt hij bijna zonder uitzondering daarin door zijn familie geholpen. Een ieder, die baar geld heeft, draagt wat bij. Meestal bevindt zich iemand in het dorp, die «geldschieter» is. Dat is iemand, die bekend staat als een man in bonis.

Zoo'n persoon geniet groot aanzien in de dorpsfamilie, omdat hij «met rijksdaalders kan rammelen», en laat zich dat aanleunen zonder interest van de door hem te leenen som te vragen: eer en aanzien om zijns gelds wil zijn hem voldoende vergoeding. Wie een huwelijkscandidaat geld leent voor den te betalen bruidsschat, ontvangt daardoor het recht later — zelf in nood gekomen — wederkeerig aan te kloppen om geholpen te worden, of kan zijn rechten laten gelden op diens bezittingen (sagotuinen,

vruchtboomen) en zelfs op diens gezin, d.w.z. dat de kinderen van degenen, aan wie men leende, verplicht kunnen worden te allen tijde te helpen bij den arbeid in de tuinen of bij het bouwen van huizen enz.

Vóór de huwelijksdag is aangebroken, laat men over en weer zijn gedachten eens gaan over de hoegrootheid van den te betalen bruidsschat (*o ngoamoko ma udja*, huwelijksprijs). In sommige families geldt als maatstaf de bruidsschat der moeder van het meisje. Is voor de moeder indertijd b.v. 80 realen (denkbeeldige munt, onder den Tabaroe-stam een waarde vertegenwoordigende van f 1.60) betaald, dan eischt men voor de dochter dezelfde som. Ook wordt die bepaald door den stand van het meisje. Behoort dit tot de familie van een *sangadji* (districtshoofd), zoo bedraagt de bruidsschat 100 realen (f 160); van een *hoekoem* (rechter) 90 realen (f 144); van een *njira* (kamponghoofd, verkorting van het Tern. *ngofa-ma-njira*, lett. oudste kind) 80 realen (f 128); van een *kapita* (verb. van kapitein) 70 realen (f 112); terwijl de *soa raha* (Tern. *soa*, stam, geslacht; *raha* vier, d.i. uit de vier standen, welke onder de Tabaroe oudtijds onderscheiden werden) hun bruidsschat kunnen bepalen tusschen de 40 tot 80 realen. Deze som evenwel wordt niet altijd geheel in geld voldaan, doch meestal gedeeltelijk, terwijl de rest van het bedrag voldaan wordt in borden, schotels, hakmessen, stukken goed, met of zonder bijvoeging van een voorlader.

In de meeste gevallen komt het eerst op den huwelijksdag zelf tot een definitieve bepaling van de kwantiteit van den bruidsschat. Op den bepaalden dag, dat van de jongelui in het openbaar «harten tot één zullen gehecht worden» (*manga singina josikadowangoka kamoi*), gaan de ouders en bloedverwanten van den bruidegom in optocht met hem naar de woning der bruid. Men noemt dit *potagi posidoenia*, gaan wereldkundig maken voor het publiek. De stoet gaat niet regelrecht naar het huis van de bruid, doch begeeft zich eerst naar de *saloe*, het gebouw, waar de hoofden gewoon zijn met hun volk te vergaderen om zaken te bespreken en te beslechten, ten einde daar eerst over de kwantiteit van den bruidsschat en van den *sima* (tegengeschenk, wedergift tegenover den bruidsschat) te beraadslagen. We zouden dit gebouw dus een «raadhuis» kunnen noemen. Daar aangekomen, zet men zich niet op de banken, doch hurkt neer op den grond. Alleen de persoon uit hun

midden, die om zijn leeftijd en welbespraaktheid kan fungeeren als advocaat, neemt plaats op de bank. De bruid en haar ouders vergaderen daar niet, doch blijven thuis. Alleen worden van die zijde eenige personen afgevaardigd naar het raadhuis, onder wie iemand moet zijn, die verwant is zoowel aan den bruidegom als aan de bruid en uit dien hoofde de belangen van beide partijen weet te behartigen. Zoo'n afgevaardigde, die door de familie der bruid gekozen wordt, noemt men *saidi* (waarschijnlijk afleiding van het Arab. *said*, heer, of van het Tab. werkw. *saidi*, nauwkeurig toekijken) van de *roese ma do-gorona* (van het «tusschen-beide-partijen-zich-bevindende-lichaam), d. w. z. die zonder aanzien der partijen de belangen van beide «lichamen» behartigt. Zijn beide partijen in het raadhuis vereenigd, dan vraagt men van de zijde der bruid aan den *saidi*: «Thans bevindt jij je vóór deze menschen (d. w. z. voor de bloedverwanten van den bruidegom), wil hen dus vragen, wat «de reden is, dat wij hen nu pas vereenigd zien in zóó grooten «getale, dat het hier donkert vanwege de schaduw van zoovele «menschen. Is het soms, omdat onze voorvaderen heel vroeger «bij hen in de schuld waren, of is het soms, omdat wij, hun «achterkleinkinderen, bij hen in de schuld zijn, of is het soms, «dat zij komen als onze bloedverwanten?» — De *saidi* keert zich tot de familie van den bruidegom en brengt deze vragen over aan den afgevaardigde om daarop te antwoorden. Alsnu zegt de afgevaagdigde van deze groep, die op de bank tegenover den *saidi* zit: «Gij vraagt aan de bloedverwanten en aan de «ouders van onze zijde aldus, waarop wij van onzen kant «alleen antwoorden, dat al hun woorden door mij op mijn «hoofd zullen gedragen worden (d. i.: ter harte zullen genomen worden) als waren die bevelen van een vorst (*koana*) of als «waren die woorden van een districtshoofd (*sangadji*); door mij «zullen die op mijn schouders genomen worden, en wanneer «die daar af mochten vallen, vallen die enkel op mijn *daradibi* (bovenvlakte van onder het zitvlak gekruiste beenen; een door de adat voorgeschreven houding vóór de hoofden; van het werkw. *taratibi*, afgeleid van het Arab. *tartib*, netjes-zitten); «want ik ben maar een nederig iemand, die mij (met gekruiste «beenen) nederzet aan de voeten van de bloedverwanten der «bruid. Vervolgens wordt door mij teruggekomen op de vragen «van zooeven: het is niet om een of andere schuld van de

«voorvaderen, noch om die der achterkleinkinderen; het is niet «omdat wij komen als bloedverwanten; het gaat niet om gebrek «aan pruim-ingrediënten, doch ik kom om te *doenia* (zie boven); «aldus verzoek ik hen, indien mogelijk, dat hun spreken met «mij steeds van dien aard zal zijn, dat mijn hart er wèl bij «vaart, dat wil zeggen, niet ter wille van medelijden met mij, «of ter wille van haat tegen mij, doch dat hun spreken voortkome «uit een hart, dat recht is, opdat door mij licht verkregen «worde en door mij gemakkelijk overwogen moge worden, «opdat wij gezamenlijk de pruimdoos mogen geven de een den «ander; opdat wij daarna gezamenlijk kunnen spreken, zooals «dat onder stamgenooten (*esamoi*, van-één-moeder) betaamt; «opdat wij te zamen zullen kunnen feestmaken en lachen!»

De *saidi* doet nu wat des *saidi's* plicht is en brengt dit antwoord over aan de bloedverwanten der bruid. Van deze zijde zegt men tot hem: «Keer weder en zeg hun aan, dat, indien «zij hier gekomen zijn met de bedoeling om te *doenia* (zie boven), «dat zij thans van ons geen goede woorden over die zaak «zullen vernemen: het zou beter zijn, als zij terugkeerden!» — De aangesprokene keert zich tot de afgewezen partij en brengt deze woorden aan den afgevaardigde over. Deze verzoekt den *saidi* het volgende over te brengen: «Welaan, zij die daar «zeggen, dat onze woorden thans geen goed onthâal bij hen «kunnen vinden; zij die daar zeggen, dat wij slechts zullen «wederkeeren, — keer weder, *saidi!* en zeg: gij die de jongere «(*rosa*, verlovingsgeschenk) aanvaard hebt, zoudt gij dan de «oudere (*o ngoamoko ma idja*, bruidsschat) weigeren?»

Zoo daalt men, na veel gezweef in hoogere sferen, af tot de materie (waarom het eigenlijk gaat), om dan eerst nog onder voortgezet woordenspel te delibereeren over de kwantiteit van den bruidsschat. De bruid en haar ouders zijn daarbij ook niet tegenwoordig, doch vereischte is, dat wel de naaste bloedverwanten der bruid deze besprekingen meemaken. Is de verheven discussie genaderd tot «des Pudels Kern», dan is de taak van den *saidi* afgeloopen en wordt deze opgevolgd door een anderen vertegenwoordiger van de zijde der bruid, wiens taak het is de «finantieele besprekingen» te leiden. Zittende vóór beide partijen, zegt deze: «Op dezen dag hebben wij «(d. z. de bloedverwanten der bruid) op allerlei wijzen en langs «allerlei wegen getracht de aanzoeken van hen (d. z. de bloed-

verwanten van den bruidegom) te niet te doen, en al waren «onze tegenwerpingen en onze listen (*akali*) als een mes z'n «scherpte, evenwel waren zij in staat deze ook te verijdelen. «Al waren onze listen gelijk aan een berg, die ons verborg «voor hun oogen, zij zijn verstandig genoeg bevonden om over «dien berg te klimmen. Al waren wij ook geneigd om in een «bamboe te kruipen of ons onder den grond te verstoppen, «zij achterhaalden ons en weerden onze tegenwerpingen af. «Daarom geef ik op duidelijke wijze te kennen aan de zijde «van den bruidegom: laat af, dat door mij straks gehoord «worde uwe woorden als: *asa-asa*, *done-done* (als, als; dan, dan)». [De spreker bedoelt: maakt straks geen vieren en vijven, als we over de kwantiteit van den bruidsschat gaan spreken; zegt niet: dat is te veel of te weinig, enz.]

Vervolgens antwoordt de afgevaardigde van de zijde des bruidegoms: «Heden zoeken wij enkel en zijn voornemens alleen «te antwoorden op de wijze, zooals reeds gezegd is: wij zijn «gelijk een boom, die geveld wordt, niet alleen aan de vel-zijde «(*ma galoe*), doch ook aan de val-zijde (*ma doeroeba*), m. a. w. «wij willen de zaak niet halverwege, doch in haar geheel aan«vaarden, zoowel de licht- als de schaduwzijde daarvan.»

De vertegenwoordiging der bruidspartij: «Wanneer ik al je «beenderen uittrek, stemt ge dan nog toe?» — Vertegenwoordiger der bruidegomspartij: «We stemmen toe!» — Vraag: «Wanneer ik je ontneem een *koela* (maat voor droge waren) «vol naalden, die je eigendom zijn, en die niet betaal, stem «je dan nog toe?» — Antwoord: «We stemmen toe!» — Vraag: «Wanneer ik je ontneem een geheel stuk zijde, dat je eigen«dom is, en dat niet betaal, stem je dan nog toe?» — Antwoord: «We stemmen toe:» — Vraag: «Wanneer ik je ontneem «een pruimtasch vol *likitong* (denkbeeldige munt uit oude tijden, waarschijnlijk verb. van dukaton) en die niet teruggeef, stem je dan «nog toe?» — Antwoord: «We stemmen toe!» — Vertegenwoordiger der bruidspartij: «Thans hebt ge alles aanvaard, wat «ik je voorgehouden heb, wie zal dit alles op zich nemen?» — Vertegenwoordiger der bruidegomspartij: «Of ik daartoe in staat «ben dan of ik daartoe niet in staat ben: ik ben daartoe in «staat!» (m.a.w. licht of zwaar: ik zal alles aanvaarden). Vervolgens wordt door den vertegenwoordiger der bruidspartij de bruidsschat vastgesteld, naar den maatstaf, boven aangegeven.

Vóór de bruidsschatsom voor de oogen der beide partijen wordt neergelegd, moet de *bobangoe* (betaling, van *fangoe*, betalen) worden voldaan, welke bestaat uit 1 bijl, 1 hakmes en 1 speer. Deze zijn zooveel als «teekenen van verweer», welke verzoening (*doeöesoe*) in geld eischen, ingeval later de een of andere der mannen de adat overtreedt, door b.v. de vrouw (de huidige bruid) te overvallen bij de badplaats of haar slaapkamer binnen te treden. Deze voorwerpen waken dus voor het recht van de getrouwde vrouw (*modoka*), welk recht niet geschonden kan worden, zonder dat den overtreder een geldboete wordt opgelegd. Naast deze voorwerpen wordt neergelegd de *demo ma boetoesoe* ten bedrage van 15 realen of f 24 (*demo*, woord, van *temo*, spreken; *boetoesoe*, beslissing, van Mal. *poetoes*, afbreken, beslissen; dus: het eindresultaat, de beslissing van al het gesprokene), welk bedrag verdeeld wordt tusschen den *saidi*, diens opvolger en den vertegenwoordiger der bruidegomspartij. Alsnu wordt de bruidsschatsom, welke reeds werd meegebracht of intusschen gehaald is, uitgeteld door de vertegenwoordigers der beide partijen, en als deze drie zaken (*bobangoe*, *demo ma boetoesoe* en *ngoamoko ma idja*) gereed liggen en aldus door beide partijen aanvaard zijn, kan men zeggen, dat op dàt moment het huwelijk tot stand gekomen is, dat de rechtstoestand van het huwelijk dan intreedt. De thans volgende ceremoniën kunnen als de «bevestiging van het huwelijk» aangemerkt worden. Nog zij opgemerkt, dat de bruidsschat òf in het raadhuis in ontvangst wordt genomen òf door des bruidegoms vertegenwoordiger op een overdekt bord of overdekte slaapmat naar het huis der bruid wordt gebracht.

Van het raadhuis gaan de partijen elk huns weegs, teneinde bruid en bruidegom te kleeden. De bruidegom is spoedig gereed met het aantrekken van zijn broek en jasje, welk laatste kleedingstuk bestikt is met figuren van roode of gele wol. Met de bruid, die door vrouwen uit des bruidegoms familie gekapt en gekleed wordt, is men niet zoo spoedig gereed. Zij is van het oogenblik af, dat men de eerste hand legt aan haar toilet, tot het laatste oogenblik, dat men weer haren bruidstooi voor de gewone kleeding verwisselt, een ledepop, een willoos instrument, dat niets uit zichzelf kan en bij alles moet geholpen worden. Bij het kammen en opmaken van het haar begint het al. Andere vrouwen kammen het uit en maken het glanzend

met klapperolie. En dit gunstige oogenblik wordt door moeder, zusters en tantes benut om der bruid haar gerechte aandeel te geven in de *besesongo* (opdrachten) en de *dodotoko* (leeringen). Die «opdrachten en leeringen» zijn over het algemeen van ouderwetsch-paedagogischen aard, d. w. z. dat alle achteloosheden, zondetjes, tekortkomingen en onhandigheden, zelfs lichaamsgebreken als die er zijn, met de ellemaat worden uitgemeten en door de «leeraressen» met alle kracht der woordenrijkheid, die op dat moment elk ten dienste schijnt te staan, haar worden toegeslingerd. De een windt de ander op en de leeraressen worden hoe langer hoe woordenrijker, welke omstandigheid wellicht verklaard kan worden uit het feit, dat de moeder inderdaad leed heeft haar dochter naar een andere familie te zien overgaan en door eens flink uit te pakken haar leed wil verbergen, en dat de zusters of tantes — de ongehuwden onder dezen schelden het hardst! — het niet kunnen verkroppen, dat de bruid reeds in het huwelijksbootje stapt, terwijl zij nog aan den wal staan en nog «zu haben» zijn of blijven. De opdrachten en vermaningen worden aldoor meer gezouten en gepeperd. Bruidje evenwel is als een wassen beeld. De schijnbare ongevoeligheid prikkelt de smalende vrouwen nog meer en heftiger vallen zij op de ledepop aan. Met rukken gaat de kam door den prachtig gitzwarten haardos van het bruidje, en bij elken kammetrek een scheldwoord op den koop toe: «Wou jij al «trouwen? Je kunt nog niet eens sagopap roeren! Zie maar «eens, hoe je moeders tuin er uit ziet: het onkruid staat zoo «hoog als klapperboomen: Je handen staan zoo krom als een «prauwen-elleboog!» (zij bedoelt de elleboogen van de uitleggers eener prauw, en de graad van kromming wordt door moederlief, niet weinig overdreven, aanschouwelijk voorgesteld, wat groote hilariteit onder de leeraressen teweegbrengt). «En matten «vlechten? Ho maar! Laatst droeg ik haar op een slaapmat te «naaien en toen wist ze nog niet eens de lengte en breedte «daarvan! tja, tja! pas maar op, dat je er met dien ander (bruidegom) niet afrolt!» enz. enz. — Ellenlang zijn deze opdrachten en vermaningen, welke aan het andere eind van de kampong kunnen gehoord worden. Waar men in het dagelijksch leven nooit iemand «beschaamd» mag maken, daar wordt deze gedwongen ingetogenheid op den huwelijksdag omgezet in losbandigheid. Dan immers mag men zich laten gaan en haalt

daarom zijn hart eens dubbel op. En het zou wel wonder wezen, als het voorwerp van zooveel aantijgingen daarop ten slotte niet reageerde. Eerst schijnbaar onbeïnvloed, dan toch teekenen vertoonend dat de scheldpartij haar doel niet mist, en eindelijk — als het vrouwelijke in de vrouw op ruwe wijze (en dat door haar eigen sekse!) aangegrepen wordt — komen de waterlanders voor den dag. Als die maar eenmaal rijkelijk vloeien en vergezeld gaan van erbarmelijk snikken, dan is het doel der toomelooze wijven bereikt. Dan treden de opdrachten en leeringen een andere phase in: ze worden kalmer, verstandiger, redelijker, bezadigder en krijgen dan inderdaad het karakter van welgemeende vermaningen. Doch niettegenstaande deze mildere stemming in de vrouwenharten .... de bruidstranen blijven vloeien, totdat het bruidstoilet voltooid is. Daar zit het nog nasnikkende bruidje, getooid met een «voorhoofdsversiersel» *(takisoema)* met blinkende loovertjes; lange hangers *(taoegee)* in de ooren; ringen *(ali-ali)* aan de vingers; met pols- en enkelbanden; een nieuwe sarong doeksgewijze over schouder en borst; een viertal sarongs geplooid en strooksgewijze om de heupen. De stakkert kan zich niet verroeren en maakt den indruk van een oud-hollandsche «zuigeling-in-het-pak». Daar is geen «verwikken of verwegen» aan het bruidje.

Zelfs de huid van het gezicht is strak als leer van het rijstemeel, dat er op gesmeerd is, want de tranen hebben nu opgehouden te vloeien en bruidje is weer in een ledepop veranderd. Nu nemen de vrouwelijke familieleden van den bruidegom de bruid bij de hand tusschen zich in en brengen haar naar de *saloe* (raadhuis) of naar het huis van den bruidegom, waar de ouders en bloedverwanten van beide zijden aanwezig zijn. (Ingeval geen bruidsschat of deze slechts ten deele betaald wordt, verbindt de man zich, respectievelijk voor altijd of voor zoolang tot de bruidsschat betaald is, bij zijn schoonouders in te wonen en voor dezen te werken — *tjooöengoe*, als heer erkennen, werken alsof men een heer boven zich had, van *djooöengoe*, heer. — Alsdan blijft de bruid in huis en wordt de bruidegom naar háár woning geleid).

Dat «geleiden van de bruid» geschiedt niet zonder de noodige scènes harerzijds, want deze stribbelt tegen, wil geen voet verzetten en houdt zich «zoo stijf als een kokosstam», zoodat men moet trekken en duwen om eenige voorwaartsche beweging in

den staak te krijgen. Sommige bruiden drijven deze aanstellerij zoover, dat de stoet slechts voetje voor voetje vordert. En uit het ouderlijk huis der bruid hoort men moeder en andere vrouwen (wier monden nauwelijks bekoeld zijn van de «leeringen en vermaningen») weeklagen, alsof het een doode gold, die uitgedragen werd. Is men eindelijk aangeland, dan wordt de bruid neergezet op de slaapbank. De bruidegom evenwel mag niet op de bank zitten, doch hem doet men op den grond neerzitten, waarop voor hem een mat is neergelegd.

Twee of drie paranimfen, die zooeven den bruidegom begeleid hebben, presenteeren sirih-pinangdoozen aan de bruidsfamilie, waarna eenigen van die zijde de pruimdoozen wederkeerig aan de familie van den bruidegom presenteeren. De vertegenwoordiger van de zijde der bruid, die zooeven de beraadslagingen t.a.v. den te betalen bruidsschat geleid heeft, gaat thans over tot de plechtigheid, welke wij als een moment kunnen aanmerken, waarop het huwelijk «definitief voltrokken» of «bevestigd» wordt. Men noemt dit *mi njawa isisose* of — naar luid der Maleische invloeden in de landstaal, welke vooral bij openbare handelingen en plechtigheden, vanwege het meer deftige cachet, een groote rol spelen — *mi njawa isilapasi* (van Mal. *lepas*) d.w.z. «haar ziel, haar leven losmaken» van haar familiekring en haar met «lichaam en ziel» overgeven in den familiekring van haar man.

Het woord nemende, zegt hij tot den bruidegom: «*He Tabi*-«*sasoe*: al is het ook, dat bijvoorbeeld je vrouw honderd of «duizend levens bezat, die alle staan in je macht, daarmee kunt «ge doen, wat ge wilt. Want wanneer zoogenaamd, in later «dagen, je echtgenoote achteloos is en verzuimt op zichzelf te «passen en wanneer zij, om zoo te zeggen, getroffen wordt «door regen en hitte (verbloemde uitdrukking voor: overspel bedrijven), en jij kwaamt er toe haar te dooden en zij, bij «wijze van spreken, ons voor de voeten zou vallen (om hulp), «in dat geval zouden wij haar met de voeten op zij stooten (m.a.w. wij willen dan niets meer met haar te maken hebben) «en op dat oogenblik zou jouw naam van goeden klank zijn «rondom de menschen. Vervolgens zouden wij, ingeval zij door «jou gedood zou worden, haar geest (*gomanga*) niet meer als «tot ons behoorende erkennen en verzorgen. Wat nu betreft «haar lichamelijke behoeften, zoowel haar eten als haar klee-

«ding, jij verschaft het haar of verschaft het haar niet: het «wordt alles aan je goeddunken overgelaten. Maar ten aanzien «van haar adat, wanneer iemand het bestaat haar adat te schen«den, hetzij men haar uitscheldt, hetzij men haar bespot, hetzij «men haar besteelt, hetzij men haar iets anders aandoet: dat «alles is niet voor jouw rekening, doch daarvoor is de *ugoamoko* «(huwelijk) en de *gogooko* (verzoek) verantwoordelijk!» (d. w. z. dat degenen, van wie het aanzoek en het huwelijk uitgingen, dus des mans familie, daarvoor verantwoordelijk zijn).

Na deze toespraak neemt een vertegenwoordiger van beide families het woord en begint het jonge paar te vermanen *wokisibesesongo*, opdrachten-geven): «Op dezen dag vermanen wij «jelui tweeën, dat gij je gedragingen, zooals die bij jongelui «gevonden worden, zooals: hooghartigheid, luiheid, kuren, «praten als een gek en dergelijke, stroomafwaarts in de rivier «zult laten wegstroomen en met de zon zult laten ondergaan. «Dan, beginnende bij dezen dag en vervolgens alle dagen die «komen, dat jelui je niet langer mengt in de wijze van spreken «der jongelui, niet mee zult doen met hun gelach, met hun «zotheid en gekkernij, doch dat je alleen zult vergaderen met «de bezadigden (d. z. de oudere menschen). Vervolgens is je «samenleven met je eigen jongere en oudere (broers en «zusters) afgeloopen; thans moet je verkeeren met verzwagerde «menschen: laat dus je hart vast zijn in je gedragingen «tegenover je schoonfamilie en wel zonder tekortkomingen. «Laat af van jaloersch zijn de een op den ander; laat af van «kwaad te zijn de een op den ander; laat zien een vriendelijk «gezicht en een vriendelijk hart; als ge iets ten geschenke «brengt aan je schoonfamilie of als je schoonfamilie het «een of ander aan jelui ten geschenke brengt, laat dan je «gezicht en hart vroolijk zijn. Dat de een den ander verplege «ten tijde van ziekte of als er gebrek is aan kleeren; doe ook «aldus met je kinderen in later dagen. Vervolgens, zoowel «anderer menschen kinderen, die gezond en mooi zijn, als «anderer menschen aanplantingen in de tuinen, die een goed «geslaagd uiterlijk hebben: laat af die te prijzen want het zou «kunnen wezen dat, wanneer die stierven of ziek werden of «verlepten of slecht groeiden, omdat die geraakt werden door «hitte, regen of storm, je naam gelasterd en besmeurd werd. «Wanneer jelui naar het bosch gaat om bamboe of rotan te

«kappen, laat dan geen splinters of resten op den weg vallen, «want het zou kunnen wezen, dat anderen daarin trapten en «een ongeluk kregen, dan zoudt ge een slechten naam krijgen. «Wanneer jelui water gaat scheppen, laat de waterbamboe dan «niet op je schouder naar achter overhellen, zoodat het «water uitstort: immers het zou kunnen wezen, dat een ander «op die gladde plek viel en je naam zou geschonden worden!»

Na deze toespraak, die soms eindeloos gerekt wordt, neemt de schoonfamilie van den jongen man dezen bij de hand, richt hem op van den grond, en geleidt hem naar de bank, waarop hij nu mag plaats nemen. De schoonfamilie van de jonggehuwde vrouw geleidt deze in haar slaapkamertje. Op deze plaatsen blijven beiden zitten, totdat de huwelijksmaaltijd gereed is. Deze maaltijd wordt gereed gemaakt door wederzijdsche families, die ook gezamenlijk de kosten dragen. Er is steeds een aparte tafel voor de mannen en een aparte voor de vrouwen. De tafel der mannen wordt gereedgemaakt door de familie der bruid, die der vrouwen door de familie van den bruidegom. Van deze gewoonte wordt wel eens afgeweken, wanneer de geheele maaltijd bekostigd wordt door de familie van den bruidegom. Later wordt er dan een tegenmaaltijd gegeven door de familie van de bruid. Adat is, dat de jonggehuwde man komt te zitten tegenover zijn zwagers, tenzij de ouders dier zwagers overleden zijn; alsdan moeten dezen vervangen worden door andere aan hem verzwagerde mannen, wier ouders wèl in leven zijn. Ook voor de jonggehuwde vrouw geldt dezelfde regel t. a. v. haar schoonzusters. De bedoeling is deze: men moet geen ouderlooze zwagers of schoonzusters tegenover zich hebben, anders zal het pas gesloten huwelijk niet van langen duur zijn, b.v. door het sterven van man of vrouw. Van het oogenblik af, dat de «vermaner» zijn rede gehouden heeft, worden trommen en gongen geslagen den geheelen dag, avond en nacht door, zonder ophouden. Alleen pauseert het lawaai een oogenblik, als de vertegenwoordiger van de familie van de jonge echtgenoote aan tafel een toespraak houdt tot haar echtgenoot en de vertegenwoordiger van de familie des laatsten tot diens echtgenoote. Zij spreken ongeveer aldus: «Ofschoon «door jou kan gezegd worden betreffende dezen maaltijd, welken «wij voor je aanrichtten, hij is goed of hij is slecht, er is vol«doende eten of er is niet voldoende: ik verzoek je mij te ver-

«schoonen van eenige opmerkingen desbetreffende! Neem mij «niet kwalijk, verhaal het niet op mij, wanneer er aan eenig «ding gebrek mocht zijn! Want ik weet, dat hetgeen ik voor «dezen maaltijd gereed maakte, geen aanspraak mag maken op «volledigheid: wellicht ontstaat er gebrek aan arensap of aan «rollen rijst of aan toespijs, — neem me niet kwalijk! Ik weet, «dat ik op een maaltijd als deze mijn schoonzoon (resp. schoon-«dochter) niet onthalen kan, omdat het maar een heel gewone «maaltijd is, doch wat valt er aan te doen? Het is niet anders «dan het is! Want het is niet anders dan onze voorvaderen «gewoon waren aan te richten en wij, hun kleinkinderen, volgen «daarin slechts hun voorbeeld. Neem mij dus niet kwalijk!» enz.

Na het eind van deze wederzijdsche toespraken wordt den jonggehuwden, door wederzijdsche aangetrouwde familieleden, over de tafel het eten aangeboden (*pomakatana*), die straks op hun beurt de aanbieding in tegenovergestelde richting bewerkstelligen. Onder het zingen van beurtzangen, het uitvoeren van den krijgsdans, touwtje-springen, latje-springen enz. en onder het genot van een overvloedige hoeveelheid arensap worden de avond, nacht en morgen doorgebracht.

Alle aanzittenden mogen zich van tafel verwijderen om zich te verpoozen of mogen op de banken gaan slapen, doch het jonge paar moet aan tafel blijven en zich wakker houden tot «het eten op is». Daarna wordt de jonge vrouw naar het verblijf van haar echtgenoot geleid, ontvangt tot afscheid nog een «vermaning» in bovenbeschreven trant van den vertegenwoordiger harer schoonfamilie, terwijl men ook den jongen man derwaarts brengt onder gelijke ceremoniën. Bij sommige families bestaat de gewoonte, dat de jonge man bij de intrede in «het huis zijner echtgenoote» (d.i. natuurlijk zijn eigen woning) een bijl meebrengt, of in plaats daarvan 5 realen (f 8), welk voorwerp of bedrag aan zijn schoonouders gegeven wordt.

Saoe-stam.

Met den Saoe-stam, welks van de Tabaroe-adat afwijkende gebruiken hieronder volgen, wordt bedoeld de zg. *Talai ma ngowa'a* (zie Bijdragen K. I. 1913, deel 68, blz. 508). Bij dezen stam moet de jongen zelf het initiatief nemen zich een meisje ten huwelijk te vragen en wel op de volgende wijze:

Hij maakt zijn *sakoepa* (sirih-pinangdoos, speciaal bij het mannelijk geslacht in gebruik) met pruim-ingrediënten gereed en gaat met dat voorwerp des avonds naar het huis van het meisje zijner keuze om te *raraoesoe* (Tab. *nanaoesoe*, betasten; zie boven *tase*, sluipen, d.i. nachtelijke bezoeken brengen bij meisjes). Daar aangekomen, wacht hij tot ouders en verdere huisgenooten in slaap zijn en sluipt het huis binnen aan de voorzijde (het binnenkomen door de opening van het achterhuis is door de adat verboden, aangezien zich daar de slaapplaatsen van de oudelui bevinden) en geeft — voor zoover de duisternis hem dit veroorlooft — zijn oogen goed den kost. Al sluipende en tastende tracht hij de slaapplaats van zijn verkorene uit te vinden. Komt hij per ongeluk te land in een *moloara*-afdeeling (slaapplaats van een getrouwde vrouw) en betast hij abusievelijk de slaapster, dan wordt hij op heeter daad gepakt en moet 5 realen (f 8) boete betalen, naar het getal vingers, waarmee hij «verkeerd tastte». Daar de huizen niet zoo groot zijn, weinig op een «doolhof» gelijken en de *mosolese*-afdeeling (slaapplaats der maagden, of beter der ongehuwde meisjes, vrijwel aan ieder jongeling bekend is, loopt hij weinig kans mis te tasten. Zoodra hij de «schoone slaapster» betast en zij daardoor uit het rijk der droomen ontwaakt, vraagt zij fluisterende wie hij is. Als bij instinct het «klappen van de zweep» kennende, maakt zij geen kabaal, al mocht zij ook aanvankelijk schrikken, want van den tijd af, dat zij *mosolese* (jongedochter) is, verwacht ze niet anders dan dat een of andere jongeling haar bij «nacht en ontij» met een bezoek vereeren zal. Alleen als zij den aanzoeker niet genegen is, steekt zij de harsfakkel aan en maakt zooveel geraas, dat de andere huisgenooten wakker worden om den ongewenschten indringer het deurgat te wijzen. In het tegenovergesteld geval vraagt zij haar bezoeker:

«Waarom slapen heden alle vogels en één vogel slaapt niet?» — Antwoord: «Die eene vogel kan sedert lang zijn eigenlijke «slaapplaats niet vinden!» — Meisje: «Het ware beter, dat hij «zocht, tot hij die weer gevonden heeft!» — Jongen: «De vogel «heeft gezocht het heele luchtruim door, doch heeft die niet «gevonden!» — Meisje: «De nachten zijn donker en dan kunnen «de vogels niet vliegen en zullen dus ook geen slaapplaats «vinden!» — Jongen: «De eenige slaapplaats is na veel wachten «en zoeken hier gevonden!» — Meisje: «Ben je gekomen uit

«gekkernij?» — Jongen: «Ik maak geen gekkernij!» — Meisje: «Ik zal de harsfakkel ontsteken!» — Jongen: «Laat af die te «ontsteken: ik houd je niet voor den mal!» — enz.

De twee worden het eens, presenteeren elkaar over en weer de pruimdoos (*ma'oe timajoe*) en blijven tot «het eerste hanengekraai» bij elkaar keuvelen. Dan gaat de aanzoeker naar huis, na het meisje een armband en een paar trosjes kralen gegeven te hebben. Het verder verloop van het ten huwelijk vragen geschiedt op dezelfde wijze als bij de Tabaroe. De hier fungeerende postillon d'amour heet *o demo ma gogasa*, overbrenger van het woord. Tot driemaal toe moet deze, den eersten keer vergezeld van drie, den tweeden keer van zeven en den derden keer eveneens van zeven personen, het aanzoek aan de ouders van het meisje doen en wel op een eigenaardig oogenblik, nl. vóór het krieken van den dag, hoe vroeger, hoe beter. Want dat vroege komen is een verwijzing naar de jeugd van het meisje en dus een compliment voor haar; zou men het durven ondernemen te komen als de zon reeds opgegaan was, dan zou men haar immers gelijkstellen met een *ngowa'a ma gohoe*, een tot-rijpheid-gekomen mensch! Bij het derde bezoek wordt — na verkregen toestemming tot het huwelijk — beraadslaagd, of er wèl of niet een bruidsschat zal betaald worden.

In het laatste geval moet de jonge man drie of vier jaren in het huisgezin van zijn schoonouders inwonen (*tatanoe*, oppassen, waken) en wordt hij op den dag van het huwelijk naar de woning van zijn a. s. schoonouders geleid, bij welke gelegenheid hij geen ander kleedingstuk mag aanhebben dan zijn schaamdoek. Ook is de toegang tot het huis voor hem versperd.

Het recht van binnenkomen moet eerst worden afgekocht door den woordoverbrenger, die aan elk der tegenhouders een zilverstuk moet geven, waarna de versperring verwijderd wordt en ieder mag binnenkomen, behalve de bruidegom (*keri-moloara*, aangetrouwde zwager; ook wordt de geheele aangetrouwde familie van den man aldus genoemd), die achter het huis moet zitten op den grond. Vervolgens wordt door den woordoverbrenger permissie gevraagd, of de bruidegom aan zijn schoonouders en verdere familie van dezen zijn pruimdoos mag aanbieden. Na verkregen toestemming komt hij van het achterhuis te voorschijn, steeds in gehurkte houding langzaam voort-

schrijdende, tot hij op een zoo groot mogelijken afstand eerbiedig (d. i. met gebogen hoofd, den rechterarm bij den elleboog onderstut door de linkerhand) de pruimdoos aan zijn schoonouders aanbiedt. Verdere ceremoniën hebben niet plaats. De Saoe-stam schijnt hierin meer nuchter en prozaïsch te zijn dan de Tabaroe-stam. Er doet zich geen bepaalde handeling voor, welke nadrukkelijk te kennen geeft, dat het huwelijk op een zeker oogenblik gesloten wordt, zooals dat bij den Tabaroe-stam wèl het geval is.

Bij den maaltijd, die verder volgt, mag de bruidegom niet gaan zitten, doch moet voortdurend staan. Ook mag hij zelfs de hand niet uitstrekken om iets te nuttigen, doch zijn schoonfamilie behandelt hem als een hulpbehoevend kind, door hem aanhoudend te voeren. Dit zijn alle vernederingen, die hij zich moet laten welgevallen, omdat hij geen bruidsschat betaalt. Te middernacht wordt de stakkert er op uitgestuurd om den opgeraakten voorraad arensap aan te vullen. Den volgenden dag begeleidt men hem naar het huis zijner schoonouders. Het is adat, dat de pasgetrouwde vrouw zich twee of drie dagen voor hem onvindbaar maakt, ook al vanwege de «beschaamdheid». Gedurende drie of vier oogstjaren eischt de adat, dat de jonge man in het huis zijner schoonouders op geen bank mag zitten, doch steeds op den grond zitten moet. Na afloop van dien termijn wordt het *tatanoe* (zie boven) opgeheven. Het teeken daarvan bestaat in het schenken aan zijn schoonouders van een bord, welk bord (teeken van opheffing) genoemd wordt *o belero ma pangi-pangini*, d. i. «de stut van het achterdeel». Nadien mag hij op de bank plaats nemen en met zijn vrouw een eigen huishouding inrichten.

Ingeval er wel een bruidsschat betaald wordt, begeleidt men den bruidegom a a n g e k l e e d naar het huis van de bruid en den volgenden dag begeleidt men het jonge paar gezamenlijk naar het huis van den jongen man. Daar aangekomen moet de jonge vrouw (die wel uitgedost is) al hurkende de pruimdoos presenteeren aan haar schoonouders en verdere aangetrouwde familie; ze moet drie dagen op den grond zitten, totdat een harer schoonzusters haar — na betaling van een «stut van het achterdeel» (bord) — opneemt en op de bank doet zitten. Voor de vrouw duurt de vernedering dus slechts drie dagen.

Waioli-stam.

Het afleggen van nachtelijke bezoeken heet hier *tare* en het voorgeschenk (voor dat de verloving tot stand komt) *bibiri'oe* band (van *piri'oe*, binden). Tot driemaal toe wordt de «band» naar de ouders van het meisje gezonden (niet naar het meisje zelf) en tweemaal wordt hij teruggezonden. Wordt hij voor de derde maal teruggestuurd, dan weigeren de ouders hun dochter ten huwelijk te geven aan den aanzoeker. De bruidsschatsom bedraagt niet meer dan 30 realen (f 48). Wordt alleen deze betaald, dan is de man verplicht drie jaren bij zijn schoonouders in te wonen (*tatanoe*) en zelfs worden zijn kinderen door die schoonouders grootgebracht. Om zich «los te maken» van het *tatanoe*, moeten ten eerste 3 realen (f 4.80) betaald worden, welke som *ma dadanee* heet; ten tweede 5 realen (f 8), welke som *ma besi* genoemd wordt (van Mal. *besi*, ijzer, omdat deze som ook mag voldaan worden in «ijzerwaren», zooals in hakmessen, bijlen, speeren enz.), een gezamenlijke som dus van f 12.80. Ook hier schijnt geen speciale handeling te duiden op een moment, waarop het huwelijk formeel gesloten wordt. Het houden van toespraken e. d., het overgeven van de bruid «met «lichaam en ziel» aan de familie van den bruidegom, zooals bij de Tabaroe, schijnt ook bij de Waioli niet voor te komen.

Ten slotte zij nog opgemerkt, dat de bruidschat tot 100 realen (f 160) wordt opgevoerd, wanneer een Waioli-vrouw trouwt met iemand uit een anderen stam, die bovendien 5 realen (f 8) moet geven aan den sangadji Waioli, waarvoor hij het recht koopt een Waioli-vrouw tot zijn stam te doen overgaan. Deze som heet *o adati ma idjana*, afkoopsom van de adat. Vraagt een Waioli een Tabaroe-vrouw ten huwelijk, dan geldt dezelfde bepaling, nl. bruidsschat f 160, afkoopsom voor de adat f 8, welk laatste bedrag bestemd is voor den sangadji Tabaroe.

Djailolo, Juli 1915.

DIERENVERHALEN EN DIEREN-BIJGELOOF BIJ DE INLANDERS VAN DEN INDISCHEN ARCHIPEL,

DOOR Dr. J. P. KLEIWEG DE ZWAAN.

Wie zich een denkbeeld wil vormen van het gedachten- en gemoedsleven der op nog betrekkelijk lagen trap van ontwikkeling staande volken, dient rekening te houden met de verhalen en vertellingen bij die volken in omloop.

Die verhalen toch zijn voor zulke volken van groote beteekenis, en wel omdat het daarin medegedeelde in den regel voor werkelijk gebeurd, voor waar of mogelijk wordt gehouden; als zoodanig kunnen die fabelen en vertellingen der inlanders ons een inzicht geven in het gedachtenleven en zieleleven, welke tot die verhalen aanleiding hebben gegeven en waaruit zij zijn ontstaan.

Onder die verhalen zijn bij de meeste primitieve volken en zoo ook bij de inlanders van onzen Archipel de dierenverhalen wel zeer belangrijk, vooreerst omdat zij het meest populair zijn en verder omdat het daarin medegedeelde, ook al geven zij weer wat in vroeger tijd is voorgevallen, door menig volk nog steeds voor mogelijk wordt gehouden, of volgens de opvatting der inlanders nog altijd voortgaat te gebeuren, daar toch de dierenwereld steeds dezelfde en van denzelfden aard is gebleven. De sagen en legenden onzer inlanders, die wij als dierfabeltjes opvatten, geven voor den inlander werkelijke gebeurtenissen weer.

Die dierengeschiedenissen zijn bij onze inlanders direct op het volksgeloof gegrond, zij zijn eene uiting eenerzijds van eene nauwkeurige waarneming van de bijzondere hoedanigheden en eigenschappen der verschillende dieren, aan den anderen kant in hoofdzaak van het bij de inlanders bestaand en het volksgeloof beheerschend animisme.

De in de vrije natuur levende inlander stelt groote belangstelling in de dierenwereld, hij slaat de dieren gade, hij neemt hunne eigenaardige gewoonten waar, hij bestudeert hunne licha-

melijke eigenschappen, waardoor zij zich van andere dieren onderscheiden.

Ten deele zijn dan ook die dierenverhalen waarschijnlijk ontstaan uit de neiging van den inlander om eene verklaring te geven van de bijzonderheden, welke hem bij die dieren opvallen. In hunne verhalen trachten de inlanders dan weer te geven en te verklaren, hoe de bijzondere, de specifieke eigenschappen der verschillende dieren zijn ontstaan. Van dergelijke verhalen wil ik hier enkele voorbeelden geven.

In de eerste plaats dan zijn er bij onze inlanders vertellingen in omloop, die omtrent het ontstaan der karakteristieke somatische eigenschappen van bepaalde dieren eene uitlegging geven. Zoo kennen bijv. de Maleiers van Malakka een verhaal, dat aangeeft, hoe het komt, dat de beer en de aap (siamang) witte vlekken op hun lichaam bezitten; in het kort weergegeven luidt het als volgt: Prinses Telan werd tijdens de afwezigheid van haar verloofde, Si Malim Bongsu, lastig gevallen door diens ouderen broeder. Ten einde aan zijn aanrandingen te ontkomen, veranderde het meisje zich in haar wanhoop in een aap, terwijl hare dienares de gedaante van een beer aannam. Op zekeren dag waren zij bezig te baden, toen zij door iemand verrast werden; zij hadden geen tijd om de zeep van haar lichaam te verwijderen en sedert dien tijd ziet men bij aap en beer witte vlekken op de huid. [1]

In een Toradja'sch verhaal vinden wij medegedeeld, waaraan het zwarte lichaam der apen moet worden toegeschreven: Terwijl een inlandsch ouderpaar uitgegaan was om te oogsten en hun kind had achtergelaten, kwam een aap hunne woning binnen en stal al het eten van het kind. Het geschiedde aldus verscheidene achtereenvolgende dagen, met het gevolg, dat het kind begon te vermageren, daar het onvoldoende voedsel kreeg. Op zekeren dag hadden de ouders, toen zij uitgingen, eene hoeveelheid kleefrijst achtergelaten. De aap kwam weer en begon van de rijst te eten. Terwijl hij ervan gebruikte, bleef er rijst tusschen zijn tanden kleven; hij wreef met zijn handen in het gelaat en daardoor kreeg hij kleefrijst in zijn oogen. Ten slotte zaten zijne oogen zoo vol rijst, dat hij niet meer kon zien en niet bemerkte, dat het reeds duister werd. Toen de ouders van

[1] Walter W. Skeat: Malay Magic, 1900.

het kind terugkwamen en den aap bemerkten, sloegen zij het dier dood. De vader gelastte toen zijn zoontje, de ingewanden uit het dier te verwijderen. Weldra kwamen vele apen kijken, wat het kind uitvoerde. Op het zien van al die apen, moest de knaap lachen en toen de apen zijn zwarte gevijlde tanden zagen, wilden zij ook hunne tanden laten vijlen. De jongen beloofde, dat zijn vader hunne tanden zou vijlen. Deze bond toen de pooten der apen vast, voorgevende dat zulks noodig was bij het vijlen der tanden. Vervolgens bracht hij al de apen naar de rijstschuur en stak de schuur in brand. Vele apen stierven, andere, hoewel deerlijk verbrand, bleven in leven. Dat zou de reden zijn, waarom de apen tot op den huidigen dag een zwart lichaam hebben. [1]

Bij verscheidene stammen in onzen Oost gaat het verhaal, dat een knaap door zijn moeder gelast werd mais te halen om die te roosteren in een pan. De jongen weigerde echter te doen, wat zijn moeder hem beval, waardoor deze zoo boos werd, dat zij hem op de heete pan zette, tengevolge waarvan hij zijn partes posteriores verbrandde. Toen liep de knaap hard weg naar het bosch en werd de eerste aap. [2] In een Makassaarsch dierenverhaal wordt verteld van een meisje, dat in weerwil van de bevelen harer moeder niet wilde werken. Om haar te straffen zette de moeder een braadpan op het vuur en liet het kind daarop plaats nemen. Het meisje brandde zich deerlijk, sprong van de braadpan af en ontvluchtte in het bosch, waar zij in een aap veranderde. [3] Ik vermoed, dat deze zoo gelijksoortige verhalen in den Indischen Archipel moeten verklaren, waaraan sommige apen hunne onbehaarde partes posteriores danken.

Er bestaat ook een Atjeh'sch verhaal, waarin wordt medegedeeld, hoe het komt dat sommige apen schijnbaar geen testikels bezitten: Een schildpad had zich onder het rijstblok verborgen, waarop een aap zich had nedergezet. De aap zocht overal naar de schildpad en riep dit dier, hetwelk hem van onder het rijstblok antwoord gaf. De aap, meenende dat zijn testikels hem antwoord gaven, werd zoo kwaad, dat hij met een rijststamper

[1] N. Adriani: Toradjasche Vertellingen. Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 45, 1902.

[2] Albert C. Kruyt: Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906.

[3] B. F. Matthes: Makassaarsche en Boegineesche legenden. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 4, X. 1885.

daarop sloeg. Zijn ruwheid werd de oorzaak, dat zijn nageslacht schijnbaar geen testikels bezit. [1]

Waaraan het toe te schrijven is, dat de kraai zwart van kleur is, vindt men in een Nufoorschen fabel medegedeeld: In vroeger tijd was de kakatoe zwart en de kraai wit. Op zekeren dag waren deze beide dieren bezig sagoboomen te vellen. De kraai sprak: «Indien wij een gat in den boom maken, zal de sago van zelf er uit vloeien». De kakatoe wilde echter blijven hakken. Daarover ontstond een twist, de kraai greep de kakatoe en stopte haar in de sago, waardoor zij wit werd. Daarop pakte de kakatoe de kraai beet en duwde het dier in den modder, zoodat het zwart werd. Sinds dien is de kraai zwart en de kakatoe wit gebleven. [2]

Een gelijksoortig verhaal bestaat bij de Maleiers van Malakka: In vroeger tijd waren de argusfazant en de kraai de beste vrienden, totdat op zekeren dag de argusfazant, die er toen nog leelijk uitzag, de kraai verzocht zijn veeren te beschilderen. De kraai wilde het wel doen, echter op voorwaarde, dat dan de argusfazant zijn veeren zou kleuren. Toen de kraai de veeren van den fazant had beschilderd en de beurt aan den fazant was gekomen om de vleugels van de kraai te kleuren, wilde de fazant dit niet doen. Daarover ontstond een twist, de argusfazant greep de pot met zwarte verf en wierp dien op de kraai. Sedert dien tijd is de kraai zwart gebleven. [3]

Ook in eene Soendasche vertelling wordt verhaald, waardoor de kraai zijn zwarte kleur heeft gekregen en tevens waaraan de wespen en muggen hunne giftigheid danken: In den ouden tijd was de *santja* de giftigste van alle slangen. De andere slangen wilden dat echter niet gelooven en toen zou de santja het bewijzen door een bruidspaar, dat in optocht rondgereden werd, te bespuwen. Dit plan werd echter vernomen door de kraai, welk dier in dien tijd nog wit was. Deze bleef boven het bruidspaar vliegen en zag, dat de santja de beide jonge lieden bespuwde, waardoor deze terstond stierven. Bij de begrafenis bleef de kraai steeds boven de begraafplaats vliegen en werd met aarde bestoven, totdat zij zwart zag. Toen begaf zich de kraai naar de santja

[1] C. Snouck Hurgronje: De Atjehers, 1894.

[2] F. J. F. van Hasselt: Nufoorsche Fabelen en Vertellingen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië, 7e volgr., 7e deel, 1908.

[3] Walter W. Skeat: Malay Magic, 1900.

en zei: «Uw gif is niet werkdadig, ik ben wel zwart geworden, maar dat komt, omdat ik mezelf besmeerd heb met zwartsel.» De santja geloofde zulks en in de meening, dat haar gif inderdaad niet meer werkdadig was, wierp zij het weg. Dit gif werd opgeraapt door de wespen en muggen, welke aldus hunne giftige eigenschappen hebben gekregen. [1]

In eene Nufoorsche vertelling vindt men ook opgegeven, hoe het komt, dat de hond vele borsten heeft en de vrouw slechts twee. Vroeger zou dat juist omgekeerd geweest zijn; toen had de vrouw vele borsten en de hond bezat er maar twee; in dien tijd kreeg de vrouw vier kinderen en de hond telkens maar één. De vrouw beklaagde zich echter eens tegenover de hond, dat zij bij het overeind loopen zooveel last ondervond van hare borsten en stelde de hond voor om te dien opzichte om te ruilen. Dit vond de hond goed en nadien kreeg de vrouw haar kinderen een voor een, terwijl de hond er vele tegelijk ter wereld brengt.

Een Rottineesch verhaal, waarin medegedeeld wordt, hoe het te verklaren is, dat bij het rund het vel steeds zeer ruim om het lichaam zit, luidt als volgt: Een rund, dat bevriend was met een buffel, ging op zekeren dag met dat dier op een grasveld grazen. Dien dag was het zeer warm, de beide dieren konden het van de hitte niet uithouden en ontdeden zich daarom van hun huid, om in de rivier te gaan baden. Plotseling begon het te regenen en kwamen het rund en de buffel, bevreesd dat hunne huiden nat zouden worden, uit het water om ze weder aan te trekken. In zijn haast deed toen echter het rund het buffelvel om en de buffel de huid van het rund. Voor het rund was de buffelhuid veel te ruim, terwijl den buffel het vel van het rund zeer gespannen om het lijf zat. Tengevolge daarvan is het, dat tot heden toe, al is een rund nog zoo vet, zijn vel ruim om het lichaam, terwijl bij den buffel, al is hij mager, het vel gespannen om zijn lichaam zit. [2]

Waaraan het moet worden toegeschreven, dat zich in den schedel van den kaaiman zoo veel putjes bevinden, verklaart

[1] R. A. Kern: Eenige Soendasche Fabels en Vertelsels. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 7e volgr., 6e deel 1908.

[2] J. C. G. Jonker: Bijdrage tot de kennis der Rottineesche tongvallen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, deel 68, 1913.

ons eene Galelareesche vertelling: Er was eens een visch, bruinvisch genaamd, die onder het duiken placht te zingen «den kaaiman zelfs smoor ik in een bamboe, den haai zelfs smoor ik in een bamboe». Toen de kaaiman en de haai dat liedje vernamen, werden zij bevreesd. De haai vluchtte op een koraalgewas, vol spleten en reten, en drong er in door, tengevolge waarvan de schedel van dit dier een platten vorm kreeg. De kaaiman ontvluchtte in een boschaadje en verborg zich in een baroe-boom (hibiscus tiliaceus), waar de witte mieren een nest in zijn schedel maakten en putjes daarin groeven. [1]

Uit een andere Galelareesche fabel vernemen wij, hoe de zeeslak haar puntig hoornschelpje heeft gekregen: Op zekeren dag stelde de ijsvogel de zeeslak voor om eens om 't hardst te loopen. De slimme zeeslak waarschuwde toen haar makkers en verzocht hen, telkens als zij den ijsvogel zagen aankomen, te roepen: «vriend, hier ben ik!» De ijsvogel vloog zoo hard hij kon, maar telkens als hij zich nederzette, riep een zeeslak «vriend, hier ben ik!», zoodat de vogel voortdurend in den waan was, dat de zeeslak, met welke hij de weddingschap had aangegaan, hem vóór was geweest. Eindelijk viel de vogel van uitputting neder; toen moesten de slakken zoo lachen, dat zij hun achterste op den grond stootten, waardoor dat deel zeer puntig werd, ja van sommige de punt zelfs afbrak. Sedert dien hebben de zeeslakken zoo'n puntig hoornschelpje en ontbreekt bij sommige de punt.

Omtrent het geknikte lichaam van de wespen bezitten de Toradja's het volgend verhaal: In vroeger tijd was de wesp een man, de garnaal en de slak waren zijn vrouwen. Op zekeren dag zei de wesp tot zijn beide vrouwen, dat hij den volgenden morgen vroeg boomen zou gaan vellen, en dat zij zijn eten in 't bosch moesten brengen. Toen de garnaal en de slak het eten naar hun man brachten, stierven zij onderweg. De wesp, die honger had gekregen, ging eens kijken, waar zijne vrouwen bleven en vond hen dood op den weg liggen.

Hij haalde toen een stuk hout en bond aan elk uiteinde een zijner vrouwen, ten einde ze op zijn schouder naar huis te vervoeren. De last was hem echter te zwaar, en dientengevolge

[1] M. J. van Baarda: Fabelen, Verhalen en Overleveringen der Galelareezen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 6e volgr., eerste deel, 1895.

brak zijn rug door. Zoo komt 't, dat men ook nu nog de wespen steeds met een geknikt lichaam ziet. [1]

In eene andere Toradja'sche vertelling vindt men medegedeeld, waardoor de jaarvogel zijn witten ring om den hals heeft gekregen: Vroeger had de groene duif een witte halsketen om. De jaarvogel, die op een feest wilde gaan, vroeg aan de duif haar ketting te leen. De duif voldeed aan het verzoek, maar kreeg nimmer haar keten terug. Daardoor komt het, dat tot op dezen dag de jaarvogel een witte kraag bezit en dat de duif niet ophoudt te weenen tot op den huidigen dag.

Waardoor het te verklaren is, dat de ongo (Leptocorisa acuta) geel van kleur is en de dongge dai (een lange, groene sprinkhaan, met hamervormigen kop) een paar uitwassen aan den kop bezit, wordt door de Toradja's in Celebes als volgt verhaald: De ongo had de dongge dai tot vrouw, doch op een goeden dag kregen die twee genoeg van elkaar; de ongo verweet zijn vrouw, dat zij zulk een langgerekt lichaam had en de dongge dai klaagde er over, dat haar man zoo stonk. Zij scheidden dus en ieder ging zijns weegs; de dongge dai maakte zich een kapsel aan beide zijden van het hoofd en de ongo behandelde zijn lichaam met kurkuma. Na eenigen tijd zagen zij elkander terug en waren zoo vol bewondering, dat zij op nieuw besloten te huwen. [2]

Door Hose wordt eene Dajaksche vertelling medegedeeld, welke aangeeft, waaraan het toe te schrijven is, dat de belira-visch zooveel graten bezit: De visschen klaagden erover, dat zoovele van hen door de menschen werden gevangen, die, om de visschen te verdooven, toeba-gif in het water wierpen. Zij besloten toen een dayong (zielevanger) te kiezen, die regen kon maken en daardoor verhinderen kon, dat het water vergiftigd werd.

Echter geen enkele visch wilde dayong zijn, totdat ten slotte de belira-visch zich daartoe aanbood, op voorwaarde evenwel, dat alle andere visschen hem een hunner graten zouden afstaan Dit voorstel werd aangenomen en aldus verkreeg de belira zooveel graten. [3]

---

[1] N. Adriani: Toradja'sche Vertellingen. Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenk., deel 45, 1902.

[2] M. Adriani en Alb. C. Kruyt: De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, deel III, 1914.

[3] Charles Hose and W. Mc Dougall: The Pagan Tribes of Borneo, 1912.

De Maleiers van Malakka bezitten een verhaal, waarin eene uitlegging wordt gegeven van het feit, dat de tĕkukur-duif een ring van witte spikkels om den hals heeft: Een meisje leefde met hare ouders midden in het bosch. Haar vader wàs bezig op eenigen afstand van hunne woning een stuk grond te ontginnen, om daarop rijst te kunnen planten.

Voortdurend smeekte zijn dochtertje met hem mede te mogen gaan naar het veld, maar dat werd haar steeds verboden. Ten einde raad veranderde zij zich, na al haar sieraden te hebben afgelegd, in een tekukur. Alleen haar halsketting had zij omgehouden en deze veranderde in de ring van witte spikkels. [1]

Een aap had op listige wijze een ouden man zijn gong ontvreemd. Het schreien van den bestolene werd gehoord door een krab, die tegen belooning van een buffel beloofde de gong te zullen terugbrengen. De krab klom in een boom en greep met zijn scharen de hand van de aap, die van schrik de gong liet vallen. Toen de oude man de beloofde buffel aan de krab gaf, leidde deze het dier naar een gat. De buffel trapte op de krab, vandaar dat dit dier plat van gedaante is. De krab echter kneep de hoeven van den buffel, die dientengevolge tot op den huidigen dag gespleten zijn. Van pijn rende de buffel weg, maar trapte bij ongeluk op de staart van den kwartel. Vandaar komt het dat de kwartels geen staart meer hebben. De kwartel vloog toen tegen de horens van het paard, dat sinds dien tijd zijn horens moet missen. [2]

Volgens een Javaansch verhaaltje werd eens de slang door een dandang-vogel bedrogen. Daarover vertoornd vervolgde de slang de dandang voortdurend, welk dier dientengevolge geen rust had en geen tijd kon vinden om eten voor zich te zoeken. Eindelijk begon het de dandang te vervelen; hij verzon een list. Hij vloog naar de desa, waar iemand bezig was indigo te bereiden. Fluks wentelde hij zich om en om in de tjĕding (steenen bak) met indigo, waardoor zijn witte vederdos donker van kleur werd. Daardoor wist hij de slang te misleiden en aan diens vervolgingen te ontkomen. Tevens veranderde bij die gelegenheid de dandang van naam en heette sedert dien gagaq, zwarte kraai. [3]

[1] Walter W. Skeat: Malay Magic, 1900.

[2] M. Joustra: Iets over Bataksche Literatuur. Meded. vanwege het Ned. Zendel. Gen. 1903.

[3] S. Luinenberg: Javaansche Verhalen. Meded. v.w. het Ned. Zend. Gen., 1905.

In eene Dajaksche legende verzoekt de roewei (argusfazant) de boeboet met vruchtensap een paar mooie figuren op zijn staart te willen teekenen. De boeboet voldoet aan het verzoek en toen hij klaar was, draaide hij zich om ten einde zich ook te laten beschilderen. Maar de ondankbare roewei spuwde hem een mondvol sirihsap over het lichaam en vloog weg. Op deze wijze kreeg de boeboet zijn rosse kleur. Nu vervloekte de boeboet den roewei, zeggende: «gij zult altijd in het oerbosch moeten blijven; als je in de bawaš (het lage hout) komt, moet je sterven». De roewei, dit hoorende, sprak echter: «en jij zult altijd in de bawas blijven en moogt nimmer het oerwoud in». En zoo is het altijd gebleven.

Er bestaat ook een Dajaksch verhaal, volgens hetwelk de kraai de vederen van den fazant versierde, waarna deze over den gagaq de pot met kleurstof, die gebruikt was, leeggooide, waardoor het dier een zwarte kleur heeft gekregen. [1]

Door Westenenk wordt nog een ander verhaal medegedeeld, het verhaal van Boedjang, die in een kampong kwam, waar hij menschen ontmoette, die hij ontmaskerde als te zijn krokodillen. Een panische schrik beving de ontmaskerde boeajamenschen, zij gingen op de vlucht en het water in. Boedjang ging weg, maar de boeaja's lieten hem niet met rust en bestookten hem voortdurend, maar telkens als een krokodil zijn kop uit het water stak, strooide hij het dier sĕkam (zemelen) in de oogen. Daardoor hebben de krokodillen tot op den huidigen dag gezwollen oogen. —

Eene andere categorie van dieren-verhalen geeft eene verklaring van de eigenaardige gewoonten van sommige dieren.

Er is een Maleisch verhaal, waarin wordt medegedeeld, waarom de kat haar faeces met aarde pleegt te bedekken: De kat had den tijger en den beer in de leer genomen; al wat zij zelf kende en wist, onderwees zij aan deze beide dieren: sluipen, springen, gluren, wat niet al. In één punt maakte zij echter een onderscheid tusschen haar beide leerlingen, den beer gaf zij namelijk ook les in het boomklimmen, welke kunst zij den tijger onthield. Deze vroeg de kat, waarom hij niet mocht leeren klimmen, waarop de tijger ten antwoord kreeg, dat hij

[1] L. C. Westenenk: Bijdragen tot de kennis der folklore van West-Borneo. Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenk., deel 43, 1901.

dan van uit de boomen zou kunnen te weten komen, waar de menschen verblijf houden en deze zou opeten.

De tijger, dit vernemende, werd woedend en zwoer de kat eeuwige haat. «Niet alleen haar, maar zelfs haar uitwerpselen zal ik opvreten, waar ik ze maar aantref», aldus zwoer hij. Om die reden neemt van dien dag af de kat de voorzorg haar faeces te begraven. [1]

Een Rottineesch verhaal leert ons, waarom de wilde duif seku-oèk roept: Ten tijde toen de hemel zich naar boven terugtrok, waren daar vele menschen, die boven moesten blijven, terwijl andere op de aarde achterbleven. Juist op dat oogenblik was een knaap, die in den hemel woonde, op de aarde gekomen; hij was geheel verdiept in het spel met zijne makkers en merkte niet, dat de hemel naar boven werd getrokken. Toen hij opkeek, dacht hij aan zijn moeder, Bei-Sekuk geheeten en wilde hij naar den hemel terug. Echter hij wist niet, hoe hij er moest komen en begon te huilen, tot zijn moeder roepende «Sekuoèk, Sekuoèk, waar zijt gij? Waarom hebt gij mij alleen gelaten, ik heb grooten honger, stuur mij wat voedsel om te eten!» Bei-Sekuk sprak daarop tot haar kind: «Hoe zal ik U iets te eten kunnen zenden, daar de houtworm de trap met kronkels heeft ingevreten, zoodat wie boven is, niet naar beneden komen kan en wie beneden is, niet meer naar boven. Verlang nu niet meer naar gekookt eten, maar zoek gierst en rijstkorrels om te eten.» En de knaap kreeg vleugels, waarmede hij overal heenvloog. Tot op den huidigen dag, als de wilde duif in den regentijd geen rijst- of gierstkorrels vindt, roept hij: suku-oèk. [2]

Hoe het komt, dat de kasuaris niet kan vliegen, vernemen wij uit een Nufoorsche fabel: In vroeger tijd was de kasuaris een echte vogel, hij vloog gelijk de andere vogels. Op zekeren dag zochten de kasuaris en de jaarvogel boomvruchten, maar telkens als de kasuaris op een tak ging staan, vielen de vruchten terstond naar beneden. De jaarvogel stelde toen den kasuaris voor, om onder de boomen naar vruchten te zoeken. Aldus deden zij en toen sprak de jaarvogel tot den kasuaris:

[1] G. A. N. Scheltema: Zeven dierenverhalen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, VII, 1900.

[2] J. C. G. Jonker: Rottineesche Verhalen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 7e volgr, 4e deel, 1905.

«Laten we onze veeren uittrekken, ik zal de uwe eerst uittrekken, trek gij dan daarna de mijne uit!» De kasuaris vond dat goed, maar toen de jaarvogel zijn veeren had uitgetrokken, vloog hij hard weg. Sedert dien kan de kasuaris niet meer vliegen. [1]

Een Rottineesch verhaaltje verklaart ons, waaraan het toegeschreven moet worden, dat de koak (een vogel) zingt: de koak en de tainaük (een klein vogeltje) waren met elkaar bevriend. Eens daagden zij elkaar uit om op elkanders pooten te trappen, of de een misschien de pooten van den ander zou kunnen breken. Het gelukte de tainaük op listige wijze met een steentje de pooten van de koak stuk te slaan. De koak ontvluchtte toen naar den heuvel om daar een heelmeester te zoeken. Eindelijk kwam het dier in het huis van Boela-kai (de maan) en in dat van Lèdo-hòro (de zon) en smeekte deze om hulp. Zoowel de zon als de maan hadden medelijden met de koak en behandelden de gebroken pooten, zoodat deze weer genazen. Daarna keerde de vogel weer naar de aarde terug. Uit dankbaarheid voor de hulp van de zon en de maan genoten, pleegt de koak nu 's morgens en 's avonds te zingen. [2]

Wegens het volgende voorval vliegt de uil slechts in de nacht: de vogels hadden onder elkaar eene weddingschap aangegaan, wie van hen tot in den hemel zou kunnen vliegen. Het slimme kolibrietje nam een stukje hout mede en ging zitten op den rug van den jaarvogel, zonder dat dit dier het bemerkte. Toen de jaarvogel niet meer hooger vliegen kon, verliet het kolibrietje zijn schuilplaats en vloog nog een eind hooger, veel hooger dan alle andere vogels. Echter slaagde het diertje evenmin er in den hemel te bereiken.

Toen het kolibrietje op de aarde was teruggekeerd, beweerde het in den hemel te zijn geweest en toonde als bewijsstuk het houtje, dat hij uit den hemel zou hebben medegebracht. De andere vogels werden toen jaloersch en joegen de kolibrie na, die zich verschool in een muizenhol. Aan den uil werd opgedragen vóór het muizenhol de wacht te houden, opdat de kolibrie

[1] F. J. F. van Hasselt: Nufoorsche Fabelen en Vertellingen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 7e volgr., 7e deel, 1908.

[2] J. W. Toepoe, geciteerd door J. C. G. Jonker: Bijdrage tot de kennis der Rottineesche Tongvallen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, deel 68, 1913.

niet zou kunnen ontsnappen. Echter de uil viel in slaap en de kolibrie wist te ontkomen. Toen werden de vogels boos op den uil en achtervolgden dit dier. De uil verborg zich tusschen de lianen en durft sedert dien alleen 's nachts zijn schuilplaats te verlaten, uit vrees voor zijn vervolgers.

Eens spraken de witte kakatoea, de kraai, de boschkip en de parkiet af om te gaan sagokloppen. Onder het werk kregen zij echter ruzie met elkaar. De kraai pakte de kakatoea, die toen nog zwart was, beet en stopte het dier in het schuim van 't water, waarin de sago uitgeperst was. Dientengevolge werd de kakatoea wit. Daarop wreef de kakatoe den kraai door het slijk, waardoor deze zwart werd. De kraai en de kakatoe grepen toen den steel van den sagoklopper en sloegen daarmede den parkiet achter het oor. Dit is de oorzaak, waarom de parkiet onder het vliegen steeds den kop scheef houdt. [1]

Volgens eene Alfoersche vertelling ontmoetten de langkou en de moupou (twee vogels) elkander in het bosch. Zij zagen een dikken breeden wortel, waarin eene kleine holte was. De moupou bemerkte, dat hij zijn poot in dit gat kon steken en bedekte het met wat mos. Daarna stelde hij den langkou voor: «zoo gij wilt, laten wij dan een weddingschap aangaan door tegen dezen dikken wortel te schoppen; wie er een gat in kan maken, is de sterkste». De langkou begon, maar het gelukte dit dier niet een gat in den wortel te krijgen. Daarna was de beurt aan den moupou, die juist op de plaats trapte, waar zich het gat bevond, dat hij met mos had bedekt. Hij zei toen tot den langkou: «zie, ik ben waarlijk sterker dan gij». De langkou werd erg boos en beschaamd en trapte uit nijd op een der pooten van de moupou, zoodat deze brak. Sedert dien tijd hinken alle moupou's. [2]

Hoe het verklaard moet worden, dat bij nieuwe maan de dadūa, guru- en kapunani-vischjes in de monding der Tiäborivier komen, vinden wij in een Galelareeschen fabel weergegeven:

Vrouw Kasòmòno vrijde met een slang. Dit werd door haar

---

[1] H. van Dyken en M. J. van Baarda: Fabelen, Verhalen en Overleveringen der Galelareezen.

Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van N. Indië, 6e volgreeks, eerste deel, 1895.

[2] N. Ph. Wilken: Alfoersche Vertelsels en Raadsels. Meded. vanwege het Ned. Zendel. Gen. 1886.

broeders bemerkt, die besloten het dier te dooden. In haar wanhoop over den dood van de slang, vatte Kasòmòno het plan op zich te verdrinken. Tot haar kinderen, die haar in het water wilden volgen, riep zij: «kindertjes! blijft daar, tot de opkomst van de nieuwe maan; wacht op mijn luizen, mijn neten en mijn kleerluizen!» Toen dook zij onder en was niet meer. Daarom, zoo zegt men, verschijnen op bepaalde tijden des jaars, bij nieuwe maan, zekere kleine vischjes in de monding der Tiāborivier, en wel de dadūa, guru- en kapunani-vischjes, zijnde de luizen, neten en kleerluizen van Kasòmòno. (M. J. van Baarda).

Volgens de Maleiers van Selangor zouden de olifanten nimmer den djawi-djawiboom naderen, omdat eens die boom gelikt is door een armadillo. Een olifant, die de onaangename lucht aan den boom bemerkte, deed een eed nimmer zulk een boom te zullen naderen. Sedert dat oogenblik is de djawi-djawiboom de eenige in het woud, die steeds door de olifanten wordt gemeden. [1]

Het eigenaardig geschreeuw van den barau-barau-vogel wordt door deze inlanders op de volgende wijze verklaard: deze vogel was in vroeger tijd een bidan (vroedvrouw). De kraamvrouwen, die de hulp dezer vroedvrouw hadden ingeroepen tijdens hare bevalling, weigerden echter de diensten der bidan te beloonen. Toen het geduld der vroedvrouw uitgeput raakte, begon zij vreeselijk uit te varen; op dat oogenblik veranderde zij in een barau-barau, wiens geschreeuw nog steeds gelijkt op dat eener kijvende oude vrouw.

De enggang-vogel schreeuwt voortdurend rang-rang om den volgenden reden: op zekeren dag braken twee inlanders bij een ouden man in om hem te berooven en sloegen hem dood. Zij pakten het lijk in een mat, terwijl zij de buit in een anderen mat verborgen. Toen zij onraad bespeurden, liepen zij hard weg, maar namen in hun haast het pak mede, waarin het lijk was verborgen. Tegen den avond, toen het reeds donker was, bemerkte een der beide mannen de vergissing. Hij riep, wijzende op het pak, zijn medgezel toe «orang»! (de man!). Deze keek om en zag den voet van zijn slachtoffer van onder de mat te voorschijn komen, waardoor hij zoo schrikte, dat hij in een enggang veranderde en sinds dien steeds maar roept: rang, rang.

[1] Walter W. Skeat: Malay Magic, 1900.

Volgens een Dajaksch verhaal zou de kritjauwei-vogel zoo nijdig en heftig schreeuwen, alsof hij voortdurend scheldt, omdat de schildpad, aan welke hij in overoude tijden de schaal heeft geleverd, nog maar steeds het geld daarvoor niet heeft betaald.[1]

Er bestaan bij onze inlanders ook verhalen, welke verklaren de ingeboren haat, die bepaalde dieren tegen elkaar koesteren. De verhalen omtrent den haat tusschen honden en katten, katten en tijgers, tusschen katten en muizen of ratten, heb ik reeds in andere bijdragen medegedeeld. Hier wil ik nog slechts mededeelen een Toradja'sch verhaaltje, dat verklaart de vijandschap tusschen de paling en de oeverzwaluw (djindji-kee): de oeverzwaluws hebben de gewoonte ook 's nachts te piepen en dit brengt de palingen in de war, die meenen, dat de ochtend dan reeds is aangebroken, en dan ophouden met voedsel te zoeken. Daarom aast de paling steeds op de jongen van de djindji en trekt ze bij de pooten in het water, terwijl de oeverzwaluw zijn nest bevestigt aan de takken der boomen en den stam der boomen glad maakt om den paling het opklimmen te beletten.[2] —

Eene derde reeks verhalen onzer inlanders geeft weer, hoe sommige dieren aan hunne namen zijn gekomen.

In een Lòda'sch verhaal vindt men vermeld, waarom de steltlooper taòko heet: Er was eens een getrouwd paar aan de kust, bij hetwelk de moeder der vrouw inwoonde. Bij zekere gelegenheid verweet de oude vrouw haar dochter, dat zij onfatsoenlijk was geweest, waardoor deze zoo beschaamd werd, dat zij zich in de zee wilde verdrinken. Hare kinderen, die hun moeder in het water zagen gaan, riepen voortdurend «ina! ta òko!», d. w. z. «moeder, ik kom in zee.» Toen de ongelukkige vrouw bij het diepe water was gekomen, verdronk zij niet, maar veranderde in een walrus. De kinderen, die in een boom bij het strand waren geklommen, riepen nog maar steeds ta òko. Plotseling veranderden zij in steltloopers, welke sedert dien nog steeds ta òko roepen en daaraan hun naam danken.[3]

---

[1] L. C. Westenenk: Bijdragen tot de kennis der folklore van West-Borneo. Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 43, 1901.

[2] N. Adriani en Albert C. Kruyt: De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, deel III, 1914.

[3] M. J. van Baarda: Lòda'sche Teksten en Verhalen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 7e volgr., 2e deel 1904.

Aan het volgende voorval ontleent de duif haar naam kalasi: Een man, Doepelopa geheeten, had twee kinderen, een jongen en een meisje. De jongen was een deugniet en voerde niets dan kattekwaad uit. Zijn vader, die ten einde raad was, besloot Kalasi, zoo was de naam van den jongen, in een vogel te veranderen, daar hij toch tot niets wilde deugen. Door zijn tooverkracht veranderde hij den knaap in een duif, die sedert dien den naam kalasi draagt. [1]

Volgens eene Boegineesche legende ontleenen de vliegende visschen hun naam «to-warâni» aan het feit, dat iemand zoo vermetel (warâni) was in het huwelijk te treden met zijn eigen zuster. [2]

De goudvisch heeft zijn naam gekregen, volgens een Soendaneesch verhaal, door de volgende gebeurtenis:

Een arme man, Miskin genaamd, had een ring gekregen, welke de eigenschap had alles in goud en edelgesteenten te veranderen. Door dezen ring was Miskin een welvarend man geworden. Echter een goudsmid wist hem den ring te ontstelen en verborg dien in een kist. Een kat en een hond, wier leven in vroeger tijd door Miskin gered was, beloofden hem den ring terug te bezorgen. De kat ving eenige muizen en liet deze een gat in de kist bijten, waardoor hij den ring uit de kist kon verwijderen. Hij gaf het waardevolle voorwerp aan den hond met de opdracht den ring aan Miskin te geven. Onderweg liet echter de hond bij ongeluk den ring in het water vallen, welke toen door een visch werd opgeslokt. De otter wist echter deze visch te vangen en bracht hem op 't drooge. Zoodoende kreeg Miskin toch zijn ring terug. De visch, die den ring had ingeslikt, draagt sedert dien tijd den naam van goudvisch. [3]

Waarom de Maleiers van Malakka den grijzen zeearend burang hamba siput (slaaf van den schelvisch) noemen, vinden wij door Skeat (Malay Magic) als volgt medegedeeld:

Het is de taak van dezen vogel om door zijn geschreeuw den schelvisch de verandering van eb en vloed aan te duiden, opdat het dier daarnaar zijn zwemmen kan regelen.

---

[1] J. C. G. Jonker: Bijdrage tot de kennis der Rottineesche Tongvallen. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, deel 68, 1913.

[2] B. F. Matthes: Boegineesche en Makassaarsche Legenden. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van N. Indië, 4e volgr., 10e deel, 1885.

[3] R. A. Kern: Eenige Soendasche fabels en vertelsels. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Ned. Indië, 7e volgr., deel 6, 1908.

De burong demam (koortsvogel) zou volgens de inlanders van Malakka aldus geheeten zijn, omdat het vrouwtje, als ze zware koorts heeft en door hare ziekte zelf geen voedsel kan zoeken, haar mannetje door haar koortsachtig geschreeuw te kennen geeft en aanspoort voor haar voedsel te halen. —

Het is juist van wege de karakteristieke eigenschappen van sommige dieren, hetzij functioneele of somatische, dat onze inlanders voor bepaalde doeleinden gaarne van die dieren gebruik maken, in andere gevallen daarentegen die dieren zooveel mogelijk vermijden.

Het eerste, dat wil dus zeggen, de aanwending van bepaalde dieren of van bestanddeelen van die dieren afkomstig, heeft vooral, echter niet uitsluitend, voor therapeutische doeleinden plaats. Deze therapie kan op twee verschillende principes berusten, n.l. op de leer der transmigratie of op dien der signatuur. Volgens de transmigratieleer worden bepaalde ingrediënten toegepast met de bedoeling de werkelijke of vermeende eigenschappen dier bestanddeelen te doen overgaan op dengene, die daarvan gebruik maakt, terwijl op grond van den leer der signatuur bepaalde middelen aan den patient worden toegediend naar aanleiding van het feit, dat deze middelen een of andere eigenschap (b.v. kleur, vorm of naam) gemeen hebben met de ziekte, waaraan de patient lijdende is.

Geven wij eerst eenige voorbeelden van eene therapie, welke op transmigratie berust, voor zoover althans daarbij van dieren wordt gebruik gemaakt:

Het uitvallen der hoofdharen meenen de Javanen te kunnen bestrijden met olie, waarin een Javaansche vogelspin geweekt is. Aan het organisme dezer groote spin (Mygale Javanensis Dol.) wordt het vermogen toegeschreven de glanzend zwarte haren voort te brengen, waarmede haar lichaam begroeid is. Dit vermogen heet over te gaan in het constituens, de olie, en bij aanwending dezer als haarsmeersel in de huid van het hoofd, met het resultaat, dat ook op de hoofdhuid weder fraai-glanzende zwarte haren groeien.

Het inwendig gebruik der tjietjaks (hemidactylus frenatus Schl.) bij lepra door de Javanen berust op de regenereerende kracht, die deze dieren in hun staart bezitten.

Wanneer een tjietak zijn staart verliest, groeit deze spoedig opnieuw aan, bij lepra heeft somtijds verlies van lichaamsdeelen

plaats en meent men, dat door aanwending van den tjietjak deze weer zullen regenereeren.

Indien bij eene vrouw de bevalling vertraging ondervindt, geven de Javanen haar arak te drinken, waarin joejoe-krabben opgestoomd zijn. Deze landkrabjes hebben de eigenaardige gewoonte haar eieren te bewaren buiten het lichaam, namelijk tusschen de draadachtige aanhangsels, die zich onder de staart bevinden. Door deze therapie meenen de inlanders te kunnen bewerken, dat ook de vrucht der barende spoedig buiten haar lichaam geraakt.

Bekend is het vermogen der stekelvarkens om bij dreigend gevaar hunne pennen te kunnen opzetten. Deze creatieve kracht zou overgaan in het lichaam van dengene, die het bloed of de maag van zulk een dier nuttigt; vandaar dat deze bestanddeelen als medicament bij impotentie worden toegediend.

Met dezelfde bedoeling beveelt men ook het gebruik van gedroogde zeeegels (Echinus-soorten) aan, daar deze eveneens bij dreigend gevaar hunne pennen oprichten. [1]

Wanneer een Toradja een splinter uit eenig lichaamsdeel wil verwijderen, bespuwt hij de plek, waar de splinter is ingedrongen, met het afschraapsel van een schildpadskop. De schildpad heeft het vermogen om zijn kop naar believen onder zijn schild terug te trekken en weer daaruit te voorschijn te doen komen. Men meent nu, dat eenig bestanddeel van dit dier aan den mensch toegediend, iets dat ingedrongen is, te voorschijn kan halen. [2]

Gelijk gezegd is het niet alleen voor therapeutische doeleinden, dat de inlanders op grond van den transmigratieleer van bepaalde dieren of van bestanddeelen, afkomstig van deze dieren, gebruik maken.

De reeds genoemde eigenschap van den schildpad zijn kop onder het schild te kunnen terugtrekken, geeft sommigen inlanders aanleiding eene nabootsing van dit dier als matakau te gebruiken. Prof. Martin [3] deelt ons mede, dat de regent van Tuhaha, dien men bestolen had, tot een matakau zijn toevlucht nam om het geld weder terug te krijgen. Uit gabbagabba maakte hij twee

---

[1] Vorderman: De transmigratie- en signaturenleer in de Javaansche geneeskunde. Feestbundel aangeboden aan Dr. P. J. Veth. 1894.

[2] Albert C. Kruyt: Het animisme in den Indischen Archipel, 1906.

[3] K. Martin: Reisen in den Molukken.

voorwerpen, een krokodil en een schildpad voorstellend, welke onder een afdak werden geplaatst. De bestolene sprak een tooverformule uit, waardoor de dief met ongeluk werd bedreigd, namelijk door een krokodil opgevreten te zullen worden. De schildpad beoogde, den schuldige een geslachtsziekte te veroorzaken, waarbij de penis zich terugtrekt, gelijk een schildpad in staat is zijn kop terug te trekken.

Zoo plegen b.v. de Javanen aan dansmeiden (ronggengs) een sondari-worm (Megascolex musicus Horst) in gepoften staat toe te dienen. Deze worm pleegt namelijk 's nachts in hoogen toon een schril geluid voort te brengen; men gelooft, dat door het gebruik van zoo'n worm de ronggengs, als zij zich schor hebben geschreeuwd, het vocale gedeelte van haar beroep opnieuw naar behooren kunnen uitoefenen.

Eene Javaansche vrouw, die haar man onder den duim wil houden of krijgen, ziet zich een *moeka* te verschaffen en snijdt dit beestje den hals af. De moeka (nycticebus tardigradus) is een halfaapje, dat overdag in rustige houding den kop tegen de borst gedrukt houdt en de armen over den kop heenslaat, als ware het een toonbeeld van deemoed en onderdanigheid. De afgesneden kop van het dier wordt gekookt; de schedelbeenderen reinigt men daarna zorgvuldig, waarna ze worden gedroogd. Dan wordt heimelijk een stukje van het schedeldak in de gendi (kruik) gedaan, waaruit de man zijn water pleegt te drinken. Bij het slachten van het dier prevelt de vrouw: «zeg eens man! denk er aan dat je alles doet, wat mij behaagt en niets verricht buiten mijn weten!» De kracht, door het prevelen van de spreuk onder het slachten van den moeka in diens kop gebracht, moet in het drinkwater overgaan en daarmede in het lichaam van haar echtgenoot, die nu alles zal opvolgen, wat den moeka is voorgezegd (Vorderman).

Op Halmahera plegen de Galelareezen met de asch van verbrande kattenhaar zich in te wrijven vóór het aangaan van een gevecht, ten einde goed te land te komen, wanneer men onverhoopt mocht komen te vallen. Daar de kat een dier is dat, wanneer het valt, bijna steeds op zijn pooten terecht komt en zich niet bezeert, is men overtuigd, dat bestanddeelen van de kat afkomstig deze eigenschap op den mensch kunnen overbrengen.

De Toradja's laten de meisjes, welke bij het mompari-langka

de wijding tot priesteres ondergaan, aan den snavel van een haan zuigen, opdat zij evenals dit dier een fraaie stem zullen krijgen, wat hun bij het voordragen der litanieën zeer te pas komt.[1]

Op transmigratie berust ook het gebruik der Bataks in Sumatra om aan kinderen, zoodra zij oud genoeg zijn om vleesch te eten, als eerste vleeschspijs ambaroba (een soort merel) te eten te geven. De ambaroba heeft namelijk een heldere stem en dus zal door het gebruik van 't vleesch van dit dier het kind later ook een mooie stem krijgen.[2]

Wanneer een Javaan door den doekoen van een of andere ziekte is genezen, geeft hij aan dezen wel bij voorkeur een ajam boekoeng, een staartlooze kip ten geschenke, hopende daardoor te bereiken, dat zijn ziekte geen «staartje» zal hebben.[3]

In Zuid-Celebes plegen de inlanders wel ten einde oneenigheid tusschen gehuwde lieden te veroorzaken, onder hun hoofdkussen honden- en kattenhaar te verbergen. Men meent, dat dientengevolge de beide echtgenooten ook als hond en kat, als vijanden dus, met elkaar zullen leven.[4]

Bij de Karo-Bataks wordt, als de bevalling eener vrouw bijzonder moeilijk is, aan de barende stukjes van de huid eener paling toegediend.[5] Ik veronderstel, dat daarvan de bedoeling is het kind even gauw voor den dag te doen komen als de gladde paling zich voortbeweegt.

Op Java draagt de dief een beentje van een kraai bij zich om even vlug en slim in het stelen te zijn als deze vogel.

Echter wordt niet alleen aan menschen maar ook wel aan beesten bestanddeelen van bepaalde dieren gegeven met het doel de eigenschappen van dit dier op den gebruiker te doen overgaan. Zoo worden op Java aan de paarden wel muizen te eten gegeven om ze vlug te doen zijn.[6]

De Galelareezen en Makassaren geven aan hanen duizend-

---

[1] N. Adriani en Albert C. Kruyt: De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, deel III, 1914.

[2] Van Ophuysen: Kijkjes in het huiselijk leven der Bataks. 1910.

[3] J. Kreemer: De Javaan en zijn hoenders. Meded. vanwege het Nederl. Zendel. Gen., 36ste jaargang, 1893.

[4] B. F. Matthes: Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes, 1875.

[5] Batakspiegel. Uitgaven van het Bataksch Instituut, 1910.

[6] F. D. E. van Ossenbruggen: Het primitieve denken zooals dit zich uit in pokkengebruiken op Java en elders. Bijdr. T. L. en Vk. van Ned. Indië deel 71, 1915.

pooten te eten, om deze dieren dapper te maken n het hanengevecht. In de Soendalanden en bij de Toradja's legt men koppen van vergiftige slangen, duizendpooten en wespen onder een broedsel, opdat de hanen, welke uit dat broedsel voortkomen, dapper zullen zijn. [1]

Het gebruik der Javanen om aan zieke paarden en eveneens aan zulke dieren, die men dresseeren wil, gedroogde zeepaardjes toe te dienen, berust waarschijnlijk ook op de transmigratie theorie. [2]

Somtijds is het de naam van het dier, welke in bepaalde gevallen de aanwending van dat dier of de onthouding ervan motiveert.

Volgens Matthes behoort in Zuid-Celebes tot de huwelijksgeschenken een soort schelvisch, genaamd pänno-pänno, mannetje en wijfje, vanwege de beteekenis van het woord pänno, te weten die van *vol*, hetwelk aan de jeugdige echtelingen veel voorspoed en rijkdom in het huwelijk voorspelt.

Als bij deze inlanders het huwelijk door de geboorte van een kind gezegend is en dit kind veertig dagen oud is geworden, geeft men een feest. Op dit feest wordt in een schotel met gewijd water een gedroogde staart van een onder den naam van mangâli bekende visch gelegd, die onwillekeurig aan het in het Boegineesch en Makassaarsch voor ons *schromen* gebezigde werkwoord mangâli doet denken. De naam van dien visch bevat eene vermaning voor het kind om later eene gepaste beschroomdheid bij het spreken in acht te nemen.

Boegineesche en Makassaarsche handelaars bevestigen aan hun winkel de kop van een jaarvogel, âlo geheeten, opdat de menschen niet (!?) *verhinderd* mogen worden om te komen koopen; dit âlo heeft namelijk de beteekenis van verhinderen. Evenzoo wordt wel opgehangen de kop van den tampalitto-vogel: volgens Matthes omdat die vogel steeds, met den snavel tegen den stam van de boomen kloppend, van beneden naar boven voortgaat en den winkelier alzoo gestadigen vooruitgang zijner zaken waarborgt.

Het geldt bij de Boegineezen voor pemali, dat kleine kinderen veel met kippen spelen, want daardoor loopen zij gevaar de

---

[1] J. Habbema: Bijgeloof in de Preanger Regentschappen. Bijdr. T. L. en Vk. 6, VII, 1900 (geciteerd door Kruyt).

[2] J. van Dongen: Beknopt overzicht der meest gebruikte geneesmiddelen in Nederlandsch Oost-Indië. 1913.

vallende ziekte te krijgen. Dit ziet daarop, dat deze ziekte in het Boegineesch en Makassaarsch wordt aangeduid met eene uitdrukking, die letterlijk beteekent: spartelen als een kip, die ligt te sterven. (Boeg. mâte-mâte mâssóe; Mak. mâte-mâte djângang).[1]

Echter wordt van andere dieren of van bestanddeelen dezer dieren het gebruik aan zieken aanbevolen, omdat die dieren eenige eigenschappen gemeen hebben met de ziekte, waaraan de patienten lijdende zijn (signatuur). Zoo vernam ik van de Minangkabau-Maleiers in Sumatra, dat zij bij de barah kalalawar, de vleermuizenziekte, eene aandoening, waarbij zich een ettergezwel vormt in den oksel, ten einde dit absces te doen doorbreken, vleermuizenfaeces daarop smeeren en wel zoodanig, dat het centrale deel van het absces vrij blijft. Hier is het de overeenkomst in naam tusschen ziekte en medicament, welke de indicatie voor de aanwending geeft.[2]

Eene Toradja'sche hoofdendochter, die aan kleptomanie leed, werd genezen door eene der zake kundige vrouw, die een zak, waarin spinnen en krabben zich bevonden, welke door hunne kromme pooten als incarnaties der hebzucht worden beschouwd, op hare handen legde.

Merkwaardig is het gebruik der Toradja's in Koelawi om aan vruchtboomen een leguaan te hangen, ten einde ze tegen vruchtendieven te beschermen. De leguaan geldt n.l. als een dief bij uitnemendheid; men gelooft dat als een dief het mocht wagen vruchten te stelen van een boom, waaraan een leguaan is gehangen, hij zeker zal sterven.[3]

Ten slotte zij nog vermeld, dat onze inlanders sommige dieren juist zooveel mogelijk vermijden naar aanleiding van de bijzondere lichaamseigenschappen dezer dieren.

De Javanen b.v. zullen, om te voorkomen dat zij gaan lijden aan eene huidziekte, boelĕt genaamd, waarbij zich witte vlekken ontwikkelen op de handen en voeten, vermijden het vleesch te gebruiken van witte karbouwen, uit vrees dat de kracht, die zulke dieren eene lichte huid geeft, zal overgaan in het lichaam van den gebruiker, die daardoor boelĕt zou worden (Vorderman).

[1] B. F. Matthes: Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes, 1875.
[2] J. P. Kleiweg de Zwaan: De Geneeskunde der Menangkabau-Maleiers. 1910.
[3] N. Adriani en Albert C. Kruyt: De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, deel I, 1912.

Aan Toradja's, welke aan ichthyosis lijden, een ziekte waarbij zich schubben op de huid vormen, is het gebruik van kip en visch verboden. Zij mogen geen kip eten, omdat de pooten van dit dier geschubd zijn, en eveneens wordt hun het nuttigen van visschen ontzegd, omdat deze dieren schubben dragen. De Parigiërs en Saoesoeërs eten algemeen geen vleesch van witte buffels, omdat door het gebruik hiervan de witte vlekken op het lichaam zouden verschijnen, die bij lepra plegen voor te komen.

Eene Javaansche zwangere mag geen eieren, geen met stekels gewapende visschen en evenmin garnalen eten. Het gebruik van eieren zou veelvuldig terugkeerende valsche weeën veroorzaken en aan de zwangere onophoudelijk het gevoel geven, hetwelk een kip moet hebben, die haar ei niet kan kwijt raken. Door het gebruik van visschen met stekels riskeert de vrouw, dat hare bevalling moeilijk en langdurig zal zijn, terwijl het eten van garnalen eene pijnlijke verlossing teweegbrengt tengevolge van het onrustig heen en weer wentelen en draaien der vrucht. [1]

Ook in deze verbodsbepalingen herkent men het principe der transmigratie.

Een Niassch echtpaar zal tijdens de graviditeit der vrouw geen bujuwu (een vogel) eten, omdat men meent, dat het kind anders niet zou leeren spreken, maar zal schreeuwen gelijk deze vogel. Evenmin eet men in dien tijd uilenvleesch, ten einde te vermijden dat het kind het geroep van dit dier zou nabootsen. [2]

Een Javaan, die een doorn in zijn been krijgt, dient zich te onthouden van patil-visschen, daar deze harde en scherpe stekels bezitten. [3]

Volgens de inlanders van Zuid-Celebes mag op het feest aan het einde der zwangerschap eener vrouw geen enkel gerecht van beesten, die pooten bezitten, voorkomen, daar zulke beesten eenigermate op menschen gelijken. [4]

Bij verschillende Dajaksche stammen eten de mannen geen hertevleesch, omdat zij vreezen daardoor den schuwen aard van het hert te krijgen.

---

[1] L. Th. Mayer, De Javaan als mensch en als lid van het Javaansche huisgezin, 1894.

[2] J. W. Thomas: Sitten und Aberglauben auf Nias. Globus 1881.

[3] Meded. vanwege het Nederl. Zendel. Gen., 34ste jaarg. 1890. Land- en Volkenk. van Ned. Indië.

[4] B. F. Matthes: Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes. 1875.

Ook vermijdt een Niassch echtpaar tijdens de graviditeit der vrouw naar een doode slang te zien, want het kijken naar een doode slang zou tengevolge hebben, dat het kind niet leert loopen, maar op den grond kruipt als een slang.[1] Mocht de zwangere of haar echtgenoot bij ongeluk toch ergens een doode slang zien liggen, dan moet men om het onheil van het kind af te wenden, een slang dooden en verbranden.

In dat gebruik ligt waarschijnlijk opgesloten het veelvuldig bij onze inlanders voorkomend denkbeeld, dat men den schadelijken invloed van een of ander dier slechts ongedaan kan maken door aanwending van bestanddeelen, van zoo'n zelfde dier afkomstig.

Uit hetgeen werd medegedeeld kunnen wij afleiden en besluiten:

1e. Dat bij onze inlanders de neiging bestaat eene verklaring te geven, zij het dan ook vaak op fantastische en speculatieve wijze, van de bijzondere somatische eigenschappen der dieren.

2e. Dat bij hen evenzeer verhalen in omloop zijn, die bedoelen eene verklaring der opvallende gewoonten van bepaalde dieren.

3e. Dat in eene andere reeks verhalen getracht wordt de namen der dieren te verklaren.

4e. Dat de karakteristieke somatische of functioneele eigenschappen van sommige dieren onzen inlanders aanleiding hebben gegeven die dieren voor bepaalde doeleinden te gebruiken of juist het gebruik daarvan te vermijden.

5e. In sommige gevallen is het de naam van het dier, door welken de aanwending van dat dier of de onthouding ervan wordt bepaald.

Zulke gebruiken of verbodsbepalingen berusten ten deele op den leer der transmigratie of op dien der signatuur.

Ik acht mij niet bevoegd te beoordeelen, in hoeverre de medegedeelde verhalen in onzen Oost oorspronkelijk zijn en in hoeverre ontleend, casu quo aan welke volken. Om dat uit te maken zou ik de hulp en voorlichting willen inroepen van diegenen, welke soortgelijke verhalen bij andere volken hebben bestudeerd.

Gebleken is het, dat de verhalen, verklarende den naam en

[1] Elio Modigliani: Un Viaggio a Nias, Milano 1890.

de eigenaardige somatische eigenschappen der dieren en hunne bijzondere gewoonten, over den geheelen Indischen Archipel verspreid voorkomen. Immers wij leerden ze kennen o. a. bij de Maleiers van Malakka, Atjehers, Bataks, Javanen en Soendaneezen, verschillende Dajaksche stammen, bij de Boegineezen en Makassaren, de Galelareezen, Toradja's, Rottineezen en Alfoeren.

Diezelfde poging tot verklaring komt tot uiting in de legenden en verhalen van tal van andere volken. Een paar voorbeelden mogen hier volstaan, ten bewijze tevens van het gelijkwaardig en gelijksoortig denken in menig opzicht over de geheele wereld!

Volgens de Grieksche mythe was eertijds de raaf, Apollo's bode, wit van kleur. Toen het dier echter op zekeren dag zijn meester kwam vertellen, dat diens geliefde, Coronis, de dochter van Phlegyas, heimelijk omgang had met Ischys, maakte Apollo in zijn toorn de raaf zwart en doodde Coronis met haar minnaar. Sinds dien is de raaf steeds zwart van kleur gebleven. (Pindarus).

De Fellach, ten zuiden van Bethlehem wonend, vertelt, dat eens de dochter van Mohammed Fâtine haar buurvrouw verzocht had in haar bakoven brood te mogen bakken. De vrouw antwoordde echter, dat het vuur in de oven niet brandde. In werkelijkheid echter had zij zelf den oven in gebruik. Tot haar straf werd zij door God in een schildpad veranderd. Als herinnering aan haar misdaad draagt zij op haar rug den oven als hare woning; de vlekken op het schild stellen de steenen voor, die in den oven gebruikt worden. Zij had zich niet gehouden aan het gebod nooit aan den naaste iets te weigeren, wat voor de bereiding van het brood noodig is.

Volgens een ander verhaal dezer Fellachs zou het stekelzwijn in vroeger tijd een mensch zijn geweest, die in een klein dorpje leefde. Hij was listig en gierig. Op zekeren dag bezocht hij den schoenmaker van het dorp, een armen maar vlijtigen handwerker. Bij het vertrek nam hij heimelijk den priem van den schoenmaker weg. Overal zocht deze naar zijn priem en daar hij door het verlies van zijn instrument zijn handwerk niet kon uitoefenen, smeekte hij, dat den dief het werktuig tot een eeuwige plaag zou worden. Wegens zijn misdrijf werd de dief in een stekelvarken veranderd, wiens stekeldracht eene blijvende herinnering

is aan het gepleegde onrecht, het stelen van de priem van den schoenmaker. [1]

In deze legenden is dus evenals in verschillende der medegedeelde Indische verhalen sprake van de verandering van den mensch in een dier, welke verandering als een straf is bedoeld.

Waarom de shiwan, een klein geel insect, op de komkommers leeft, verklaart ons eene Japansche legende. Eertijds is de shiwan een geneesheer geweest. Deze had zich echter aan een misdrijf schuldig gemaakt en toen hij zijn woonplaats trachtte te ontvluchten, geraakte hij met de voeten in komkommerstengels verward. Hij werd door zijn vervolgers gedood, zijn geest werd een shiwan, welke van dien tijd af op de komkommers pleegt te leven. [2]

Het vermijden van bepaalde dieren, ten einde te voorkomen, dat de bijzondere somatische kenteekenen zich bij den gebruiker zullen openbaren, komt eveneens bij tal van andere volken voor. Zoo is het b.v. in den Kongo taboe het vleesch te eten van vogels en visschen, die vlekken op het lichaam hebben; degeen die zich aan deze verbodsbepaling niet houdt, zal eene huidziekte krijgen, waarbij vlekken op de huid ontstaan. De Indianen van Britsch-Guiana verbieden den echtgenoot eener zwangere vrouw dieren met vooruitstaande tanden te eten, want daardoor zal het kind later ook zulke tanden krijgen. Evenmin mag hij het vleesch van een gevlekt dier gebruiken, want dat bezorgt het kind eene vlekkige huid. In dit geval is het dus niet de gebruiker zelf, die door zijn verkeerde daad lijdt, maar het kind, waarvan de vrouw tijdens het plegen van die daad zwanger was.

---

[1] T. Canaan: Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel. Abhandl. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Band XX, 1914.

[2] F. Hadland Davis: Myths and Legends of Japan. 1912.

NADERE BIJDRAGE TOT DE KENNIS VAN HET ENGGANEESCH,

DOOR O. L. HELFRICH.

In het Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel XXXIV (pag. 539 en volg.), werd eene door den Heer J. A. J. C. Pieters en mij samengestelde «Proeve van eene Maleisch-Nederlandsch-Engganeesch Woordenlijst» gepubliceerd.

Waar wij bij ons onderzoek aangewezen waren op een Maleier, als tolk, die de Engganeesche taal niet voldoende machtig was, en op een enkelen Engganees, die het Maleisch slechts een weinig verstond en sprak, dit onderzoek bovendien bemoeilijkt werd, omdat de Engganees rad spreekt en menig woord opslikt, was het wel te verwachten, dat het verzameld materiaal op nauwkeurigheid geen aanspraak kon maken. Ik schrijf het dan ook aan die factoren toe, dat de pogingen van de verschillende reizigers om een woordenlijst samen te stellen tot zulke uiteenloopende resultaten hebben geleid. [1]

Die omstandigheid bracht mij er toe, om op de door mij, als Resident van Bengkoelen, naar de eilandengroep Enggano gemaakte inspectiereizen de woordenlijsten te herzien. Ik verifieerde ook de «Proeve» in haar geheel, met behulp van de hoofden van Poelaw Doewa en Karakoewa, die, aangezien zij

[1] Men vergelijke de woordenlijsten van: von Rosenberg, van der Straaten & Severijn en Francis, opgenomen in de bijdrage van Dr. A. C. Oudemans Jzn.: „Engano (bewesten Sumatra), zijne geschiedenis, bewoners en voortbrengselen" in Tijdschrift v. h. Kon. Ned. Aardr. Gen., Afdeeling meer uitgebreide artikelen 1889, pag. 126 en volg.; van J. Walland, gepubliceerd in het Tijdschrift voor Ind. T. L. en Volkenkunde, Deel XIV, 1864, pag. 116 en volg., en van E. Modigliani, opgenomen in zijn werk „L'Isola delle Donne. Viaggio ad Engano", pag. 266 en volg.

tot de ontwikkeldste Engganeezen worden gerekend en voldoende op de hoogte zijn van het Maleisch, mij voor dien arbeid het meest geschikt voorkwamen.

Aan mijn voornemen, om nader op de taal in te gaan, waardoor ik in staat zoude worden gesteld grammaticale aanteekeningen te maken en meerdere literatuurproducten te verzamelen, die eene deugdelijke basis zouden kunnen vormen voor een, door taalgeleerden, in te stellen wetenschappelijk onderzoek, kon ik evenwel geen gevolg geven. De tijd, dien ik, in verband met mijne drukke werkzaamheden, voor een verblijf op de eilandengroep kon besteden, was daartoe te kort. Jammer genoeg wisten genoemde hoofden mij t. d. niet genoegzaam in te lichten, omdat zij te weinig begrip van grammatica hadden.

De hierbij aangeboden woordenlijst — Engganeesch-Nederlandsch — c. a. heeft men te beschouwen als een omgewerkt, verbeterd en aangevuld exemplaar van de hierboven geciteerde «Proeve».

De raadsels, welke, naar mijne overtuiging, niet oorspronkelijk zijn, doch van de vreemdelingen zijn overgenomen, werden voor een deel (n°s 1 t/m. 6) mij medegedeeld door de hiervoren genoemde hoofden, overigens opgeteekend door *Johannes*, den Batakschen predikant (pandita) van de «Rheinische Missions Gesellschaft».

De verhalen (n°s 1 t/m. 7), de interliniaire Maleische vertaling en de noten zijn mede van zijne hand. Alhoewel ik *Johannes* uitdrukkelijk heb verzocht de teksten zoo volledig mogelijk van grammaticale aanteekeningen te voorzien, heeft hij aan mijn verzoek geen gevolg gegeven; blijkbaar was hij daartoe niet in staat.

Hetgeen door hem geleverd is, heb ik *ongewijzigd* overgenomen.

De verhalen 10 t/m. 15 zijn in het Maleisch opgeteekend door den toenmaligen Opziener te Enggano, wijlen *Radhen Moestapha*.

Zoowel van de raadsels als van de verhalen trachtte ik een, zoo getrouw mogelijke, vertaling te geven.

In de «Proeve» werd reeds de aandacht gevestigd op het feit, dat in de taal dialectverschil valt waar te nemen. Het eene dialect behoort thuis in de westelijke landschappen, het andere

is eigen aan de oostelijke landschappen. Sedert, zooals bekend is, het zielental der inheemsche bevolking schrikbarend is afgenomen, zoodat menig landschap ontvolkt is geworden, moet, althans volgens mededeeling van de hoofden, de afscheiding tusschen de bevolking sinds jaren hebben opgehouden te bestaan en worden, als een gevolg daarvan, de dialecten door elkander gesproken.

De woorden, die in de lijst tusschen haakjes geplaatst zijn, zijn minder in gebruik dan de correspondeerende, welke ze voorafgaan.

In afwijking van hetgeen ik omtrent de spelling en de uitspraak in de «Proeve» bekend stelde, teeken ik aan, dat de *i* klank in het Engganeesch zuiver is en thans door mij is weergegeven met *ie*. De *è* wordt nu eens gehoord als *e* in «bed» dan weder als *i* tusschen de *i* in «ik» en de zuivere *i*. De opgeslokte *k* is met *q* weergegeven, wat mij rationeeler voorkomt, dan die aan te duiden door een *k*².

Uit het bovenstaande kan blijken, dat aan den geleverden arbeid en aan de kennis van het Engganeesch nog veel ontbreekt. Waar nu overtuigend vaststaat, dat de inheemsche bevolking reeds in de naaste toekomst zal uitsterven, is het, dunkt mij, dringend noodig, om van de taal zoo spoedig mogelijk eene ernstige studie te maken, fouten te verbeteren en leemten aan te vullen. Mogen zij, die door hun werkkring met het volk in aanraking komen en dus in de eerste plaats voor dien arbeid aangewezen zijn, daaraan hunne krachten wijden.

A. WOORDENLIJST.

a

aääoe; oudere broeder of zuster.

aäpoe(w)a(q) [aäfoe(w)a(q)]; neersmijten, neersmakken.

aba; in, te, op.

abaiekahaieq [abaiekahaèq]; negen.

abakoe(w)a(q) [abako(w)a; abako(w)ĕ]; geleiden, begeleiden.

abaoe(w)aie(j)onie(j)a; last van iemand die heengaat.

abapoe(w)apaoe(w)a; onderzoek, navraag.

abèha [wabèha]; bamboeriet.

abèo; braken.

aboeaqä; aandoen, aanhebben, gebruiken, zooals kleederen.

aböha; afgedaan, klaar, reeds, voltooid, gereed, ten einde, in orde gekomen uit een verwarden toestand, gedaan hebben met iets, tot rust gekomen.

adèq [arèq]; herwaarts, hierheen.

adie [arie]; antwoord, antwoorden, antwoord geven.

adieba [arieba; aliebĕ]; vijf; adieba hie adoe(w)a [arieba hie adoe(w)a; aliebĕ hie adoe(w)ĕ], zeven.

ado; kwaad doen, kwaad stichten.

adoe(w)a [aroe(w)a; adoe(w)ĕ]; twee.

ahadie; roepen, bij den naam roepen, noemen.

ahado; zich oprichten, opstaan, overeind zetten.

ahapieorie; met de hand drukkend over een lichaamsdeel strijken.

ahapoie; hoop, stapel, opgehoopt.

aharie; verzoek, verzoeken.

aharieohoie; kiezen, uitkiezen, een keuze doen uit.

ahèmoie; besproeien, begieten.

ahiebie; verbranden, in brand steken.

ahiemahona; zie: mahona.

ahopaq; gedachte, nadenken, overdenken.

aieiejo; groot, dik, zwaar.

aiekoie [aèkoie]; aiekoie(j)aq [aèkoie(j)aq]; achteruitgaan, achterwaarts gaan.

ajoqoie; volgen, achternagaan, gehoorzamen, navolgen.

akieäkiena [akieäkienĕ]; zes.

akiedaq [akietaq]; aan iets denken, zich iets herinneren, op zijne hoede zijn, het bewust denken, zich bewust zijn; akiedaqöö, wees op uwe hoede; oe(w)aho bakiekiedaq, ik herinner het mij weder.

akiehaäq [akèhaäq]; in de zonnehitte gedroogd.

akienaie [akènaie]; kiezen, uitkiezen, eene keuze doen uit.

akohaie; maäkohaie, vermeerderen, toenemen.

akoloe [akoroe]; drie.

ama; vader.

amahèaqja [èahèaqja]; deel, aandeel.

amanaie; schoonouders van den man.

amĕnaq; van een ander nemen of overnemen, aannemen, nemen, wegnemen, halen.

amĕno [amoeno; moeno; kĕno; koeno]; eten, gaan eten.

amèq; door een band vastmaken, aanbinden, vastbinden, omwinden of vastbinden van een voorwerp om als merk of teeken te dienen.

amoeapo [amoeafĕ]; de gesloten hand.

amoehoe [amoho]: èienoeqoe(q); lang, uitgestrekt van ruimte en tijd; èkariehie, grof, ruw; èkienè [èkiena; èkienĕ], hoog, hoogte.

ana; gaan, weggaan, heengaan.

aniemaie [waniemaie]; de pandanus.

anoekoöq; rooken.

anohakèkè; laag, rij voorwerpen op of naast elkander.

anoqö [anoqoe]; makker, kameraad.

anokè; tegenhouden.

anokie; naar zich toetrekken of halen, voorttrekken.

anoöho; aan beide einden van een stok over den schouder dragen.

anoqè(j)a [anoqè(j)ĕ]; uitgestort, vergoten.

aoe; bez. vnwd. van den eersten persoon.

aoedoe [aoeloe]; voor, vooruit, eerste; (vgl. èoedoe).

a(o)pa [a(o)fa]; vier; a(o)pahiea(o)pa [a(o)fahie-a(o)fa], acht.

apieaie; wieden.

a(p)ie(j)aka; kie(a)pie(j)aka, vermoeid, moeilijk van een werk, zwaar van een werk.

apienie; zich aansluiten, dicht naast elkander plaatsen, doen aansluiten, aan iets dringen.

apoie; I blazen, wegblazen, blazen van den wind; II 3 à 4 u. n.m.

aroekoe(w)a [aroekoe(w)o]; aroekoe(w)a [aroekoe(w)o] è(a)karoba, 9 u. v.m.; (lett.: afsluiten van de ronde opening, waardoor men de woning binnengaat, bij het gaan naar het veld, omstreeks 9 u. v.m.). Zie: è(a)karoba.

aroeoeieoe(w)a; wrijven van de borst van een borstlijder met pisangbladeren.

awa(h); gaan, weggaan, heengaan.

awanaq; teruggaan, terugkeeren.

b

ba(a)oe(w)a [grwd.: aoe(w)a?]; hersteld, gezond.

baba I oebaba, groot, zwaar; II (mal.); waarmede een in Ned. Indië geboren Chinees wordt aangesproken.

badjoe (mal.); kleedingstuk voor het bovenlijf, baadje.

bahabaieba [bahabaiebĕ]; avond.

bahora; offermaal.

baoe(w)adie [baöadie]; zoeken.

barieboerieboe (mal.); ontelbaar.

bĕlie(j)oeng (mal.); houweel.

bĕnang (mal.); draad, garen.

biedie [bèdie]; mijnheer, heer.

boe; I = moe; II voorvoegsel tot vorming van het toestandswoord.

boeboeqie; spuiten van of met water of iets dergelijks.

boedahiejaq; 5 uur in den morgen.

boeodo; I lengte van duur of tijd; II (zelden) oud, in tegenstelling van nieuw.

d

dadoe(oe); man, echtgenoot.

daiekahadie(j)a [daiekahadie(j)ĕ]; de navolgende dag, overmorgen.

dajo; hoofd inz. van een landschap.

daraqie; optillen, opbeuren.

dètar (mal.); hoofddoek.

die(j)a [die(j)ĕ]; bez. vnmwd. voor den derden persoon.

dja(ä)oe(w)a [grwd.: aoe(w)a?]; hersteld, gezond.

dodo; in of met de hand vasthouden.

dödöhöka; erfdeel.

dodokaqäq; standhouden, uithouden.

è

è; afstooten, wegstooten, afwijzen, wegduwen.
èa; I been, gebeente; II schelp.
èaähaie; de stijlen van eene woning.
èaä(h)ko [èoä(h)ko; èaä(h)kë; èoähkë]; maä(h)ko [moä(h)ko; maä(h)kë; moä(h)kë], zwemmen.
èa(ä)haoie; asch, stof.
èaäkoe; zegen, geluk, levensonderhoud, levensmiddelen.
èaäkoha; handeling, gedrag, handelwijze.
èaäoe; ijzer.
èaäq; oudere broeder of zuster.
èabaä; ziekte, pijn, kwelling.
èabaäo; dood.
èabadie(j)o [èabarie(j)o]; werktuigen, gereedschappen.
èabaoekiedaie [èabaoekietaie]; medelijden.
èabaoe(w)a; één der typen van eene Engganeesche lans.
èabo; zekere pisangsoort.
èaboebaja; verblijfplaats, woonplaats.
èadahohoe; hemel, uitspansel.
èadieho; roosteren van den buik boven een goed onderhouden houtvuur om een abortus op te wekken.
èadoe(w)a; zekere soort van bamboeriet.
èadoö(w)ie; schoonhouden, zuiveren; ook: wieden.
èaèkaboe; handeling, daad.
èahabaoeda [èahabaoedë]; zorg, bescherming, hoede; ook: fokken, kweeken.
èahaboe(w)a; wat ergens voor dient of de sporen draagt van ergens voor gediend te hebben of van afkomstig te zijn.
èahaie; zekere papegaaisoort.
èahaienjoqä; oogst, oogsten.
èahaoedohoïe; zich het gelaat en het hoofd wasschen.
èahèdie(j)a [èahèdie(j)ë]; dat wil zeggen.
èahoepoq [èahoefoq]; ademhaling.
èahopè [èahofè]; het op weg afwachten van iemand om hem kwaad te doen, in hinderlaag liggen.
èaie; been, voet, poot.
èajo [èajë]; visch. De door den Engganees genuttigde soorten zijn:
èakakoq; zeevisch;
èanaöa; » (die gezouten wordt);

èaoeno; zeevisch (die gezouten wordt);
èawieka; » » » »
èboeboe; »
èhaie(j)oeëq; »
èhèjoq; »
è(j)anoqāq; »
èkabaroekoe; »
èkahaie(j)abie; »
èkahoro; »
èkaiedodo; »
èkapaqie(j)o; »
èkaqoe(w)aie; »
èkieoedahjo; »
èkieoedie; » » » »
èkietaäpoe(w)aq; »
èkoe(w)èq; »
èloietjaq; » » » »
èmoenèqā; » » » »
èokoōdoq; » » » »
èpaoe(w)oko [èfaoe(w)okĕ]; zeevisch.
èkanawèq; zoetwatervisch.
èkèma; »
èakadie(j)o; schillen, onthuiden.
èakaka; waringin.
èakakaie; een hoofddeksel van rottan, vroeger door de mannen gedurende den rouwtijd gedragen.
èakano; menstrua.
è(a)karoba [zelden: è(a)kadoba]; deur, ronde opening in het type Engganeesche woning (bijenkorfvorm), welke nu niet meer wordt aangetroffen; zie: «aroekoe(w)a».
èakieakie; zekere zwaluwsoort.
èakieie; kaak.
èakomaq; zekere reigersoort.
èamaha; borst.
èamajoq; suikerriet.
èamaniekie; klapperen van de tanden.
èamè; weerhaak aan de Engganeesche lans.
èamieamie [èamèamè]; schouder.
èana; die, dat.
èanèka; bies; èanèkahoe(w)a, eene varieteit.

èanèha [èanieha]; droomen.
èanokanie; in stukken kappen.
èanonöoe; waterslang.
èaoedahohoe; hemel, uitspansel.
èaoekaä; gebit.
èaohaq; overtreding, misdrijf.
èaokieie; met zijn velen wedijveren om iets meester te worden.
èapakoe; niezen.
èapama [èafama]; zeer veel, eene groote hoeveelheid.
èapaq [èafaq]; dik, vet.
èapara [èafala]; dij.
èapo [èafĕ]; hand.
èapoe [èafoe]; vezel, draad, spier. èapoe èkoe(w)o [èafoe èkoe(w)ĕ]; wortel.
èapoeaka; goedgeefsch, mild.
èapoeq; python.
èapoie; uitleggers van een vaartuig.
èa(q); die, dat.
èara; kind, jong van dieren; èara: èhöda, dochter; èmanie [èmanè], zoon; (oe)èkieho, gebolsterde rijst; (oe)kieadoboe [(oe)kiaroboe], ei; (oe)wabèha, eetbaar uitspruitsel van het bamboeriet; (oe)äie, kleine toon; (oe)apo [afĕ], pink; baära [kaära], bevallen, jongen.
èaraboeka; erfstuk.
èaraqko(w)a [èaraä(q)ko(w)ah]; bloedzweer; melaatschheid.
èaroekèrè; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.
èaroe(w)a; tellen, rekenen.
èaroja; de vezelige bast van de kokosnoot.
èaropa [èalopa]; oksel.
èaroqä; kreng.
èatjara [èatara]; spelen.
èawaq; rhizophore.
èba; eene liaansoort.
èbaba; c. s. v. plant met eetbaren knol.
èbadjiedjo; de wilde groene duif.
èbaho; hart.
èbaie; komen.
èbaka; oog; èbaka: (è)oewè [èoewĕ], openingen tusschen de reven, welke een doorgang vormen voor de vaartuigen;

(oe)kahaoq, zon; (oe)kiedjaie [kietaie], maagholte, maag; (oe)kokoq, tepel; (oe)oemo, zwavelstok.
èbaoe; zekere pisangsoort.
èbèlo(w)a; rivier; ook: de monding van eene rivier zoowel in zee als in eene andere rivier.
èbèo; hond.
èbiehoe; wesp, bij.
èbie(j)oe; kleine zwarte torretjes in hout en granen.
èbo; water, regen.
èboeèparaqwo (èboeèparaqwĕ]; oplettend, voorzichtig.
èboe(w)è; part. pud. masc.
èboqaboqa [èboqaboqĕ]; pompoen, kalebas.
èdaba [èlaba]; rechts, rechter, de rechterzijde.
èdaboeho [ètaboeho; ètafoehĕ]; ziek, ziekte, pijn; èdaboeho [ètaboeho; ètafoehĕ]: èadoho, koorts; èaroiepoko, venerische ziekte; èbaka, oogziekte; èie(j)oeh, buikloop; èkarèpè(h), steenpuistgezwel; èkiedjaie [èkietaie], buikziekte; èoedoe [èoeloe], hoofdpijn; èoekaq, kiespijn; èpaö, beri-beri.
èdado; èdadoèoedoe [èoeloe], hoofdkussen.
èdahajo [èlahajo]; leguaan.
èdahèboeăo [èlahèboeăo]; getrouwde vrouw.
èdakohaq; hevige storm.
èdèabo [èlèabĕ]; persoonlijke vijand.
èdiehao [èdiehaoe]; bijten van slangen; schaar van kreeften.
èdiehie(j)oq; oud kreupelbosch.
èdieho [èrieho]; aardbeving.
èdie(j)a [èdèja]; etter.
èdie(j)o [èlie(j)ĕ] ook: èdieie(j)o [èlieie(j)ĕ]; tong, speeksel.
èdie(j)oe(w)aka; beraadslaging.
èdie(j)oewaoekèdjajoe; voornemen, plan, bedoeling.
èdiekieho; geroost.
èdiekoeroe; lichtstraal.
èdieoboe; èdieoboedie(j)ĕ, dat is zijn werk, dat hebben wij aan hem te danken.
èdoboe [èloboe], goederen, rijkdom; èdoboe [èloboe] kanapoe(w)a, erfgoederen.
èdodie [èdorie]; stroom in eene rivier, bandjir.
èdoehoekie(j)aq [èroehoekie(j)aq); lucifer.
èdohaie [ènohaie]; droog van het jaargetijde.

èdohoie [èdĕhoie; èdjĕhoie]; hooren, met de ooren vernemen, hooren kunnen; kiedohoie [kiedèhoie; kiedjĕhoie], getuige, ooggetuige.
èdolèdolè [èlolèlolè]; kleine glaskoralen van allerlei kleur.
èdoōa; vallei, landstreek.
èdoōraoe; zand, zandbank.
èdopo [iedopo; ètofo; ietofo]; wat beneden is, benedendeel, onderlaag.
èdopodopo [èroforofo]; parasiet (plant).
èdoro [èloro]; met den stroom of den wind wegdrijven.
èè; part. pud. fem.
èèbaè; een cassavesoort.
èèdako [èèlako]; stamper van steen; zie: èpahjoe.
èèèno; zekere boomsoort, waarvan de bast, na geklopt te zijn, voor het vervaardigen van kleedingstukken wordt gebezigd.
èèhè; hoest, hoesten.
èèho; hoe, wat.
èèhōa; koud, koude.
èè(j)aq; koraalrif, koraalbank.
èèkadjie(j)a; zijn gevoeg doen.
èèko; urine, urineeren.
èèlo; weenen, tranen storten.
èèmaha; dakspar.
èèna; schubben van dieren en planten.
èènèho; dadap (boomsoort).
èènono; èènono: oepo [oefĕ], de taaie bladscheede van den betelnootpalm; oeèpo [oeèfĕ], de taaie bladscheede van den niboengpalm.
èèodie [èèolie]; vel, dop, schil; èèodieoekoewo [èèolieoekoewĕ], schors.
èèoq; ergens wegleggen of weggelegd hebben om het te bewaren, bewaren, plaatsen, neerzetten.
èèpè; links, de linkerzijde.
èèpo [èèfĕ]; niboeng, gekloofde niboenglat voor bevloering.
èhabarie(j)a [èhabarie(j)ĕ]; eene rustbank van hout.
èhado(q); worm.
èhahadiediekie: draai, kronkel.
èhaiepoe [èhaiefoe]; omkappen van hoogstammig geboomte.
èhamo; vlucht van vogels; kiehahamo, vliegen.
èhamoa; ijlen, hardop droomen.

èhanoe(w)a; hals.
èhao [èhaĕ]; stookplaats.
èharobèao; woelen, krauwelen in het haar.
èharoeq; hebben, bezitten.
èhèapo [èhèafo]; groot zwaard.
èhèboe; minnelied.
èhèie(j)o [èhèie(j)ĕ]; broeder of zuster.
èhèja; trap (eertijds een schuin in den grond geplaatsten boomstam, waarin treden zijn gekapt).
èhèkoe(q) [èhaèkoe(q)]; mahèkoe(q) [mahaèkoe(q), zitten, gezeten zijn, gaan zitten; èhèkoe(q)wa [èhèkoe-(q)wĕ]; roeibank.
èhèla; vol, gevuld; kèo hèla, ledig, waar niet in is.
èhèoe(w)a; vrucht.
èhèoe(w)è; korrel.
èhè(q)ie(j)oe; jongere broeder of zuster.
èhèrie(j)a; kust, strand.
èhie(j)o; wat, welk.
èhoa; asch.
èhöadie [èhöarie]; bezem; mahöadie [mahöarie], vegen.
èhoanie; vliegende hond.
èho(w)apo [èho(w)afĕ]; palm van de hand.
èhoboe; zekere boomsoort, waarvan de bast, na geklopt te zijn, gebezigd wordt voor het vervaardigen van kleedingstukken; zie: èèèno.
èhöda; vrouwelijk.
èhoekoe; luis, vloo.
èhoe(w)a; slak.
èhoka; snijden, afsnijden, slachten.
èhokaie; achterste van menschen (ook van dieren); anus.
èhoka(q); kakkerlak.
èhokoe; overgebleven stomp, afgehouwen stuk, afgesneden stuk, snijden, afsnijden.
èhopo; gat, kuil.
èhoqā; inktvisch.
èhora; dans en zang bij het «kalèakoebaba»feest.
èhowaie; zool van den voet.
èie; deze, dit.
èieboe; vermetel, moedig, stout; ook: norsch, wild, grimmig, geen tegenspraak kunnen verdragen, slecht, kwaad, iemand kwaad doen.

èiedjie [èèdjie; èietjie]; geluid, stem, het zeggen, wat door iemand gezegd wordt, iemands woorden, gezegde, raad, raadpleging, oordeel; aiedjie [aèdjie], antwoord, antwoorden, antwoord geven.

èieha; wat, welke,

èieie; spijker, nagel, pen, speld, naald; èieieoedoe [èieieoeloe], een haarspeld van bamboe.

èie(j)aoe; zekere vogelsoort (béo).

èie(j)ĕ; bedeksel van uitgerafelde pisang- of rottanbladeren, eertijds door de vrouwen gedurende den rouwtijd gedragen.

èie(j)oba [èie(j)obĕ]; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.

èie(j)oedopo; dier, beest in tegenstelling van andere wezens.

èie(j)oŏboŏie; groot werpnet in gebruik bij de zeevischvangst.

èienoeqoe(q); lang, lengte; zie: «amoehoe».

èienoeqoeie; eene reeds-brandende toorts.

èiepo [èiefĕ]; rook.

èietjo; zekere rottansoort.

è(j)adamaie; fijn snijden, tot iets snijden.

è(j)aha; plaats, verblijfplaats; è(j)ahakoqie, leven, ziel; è(j)ahaoeobie, dammarkaars, lamp.

è(j)ahèaqaq; wetten, aanzetten.

è(j)akoqă; litteeken.

è(j)akoro(w)a; bijleggen van een geschil.

è(j)aniemaie = aniemaie.

è(j)aqètoka; in het verderf gestort, verdelgd.

è(j)araq [ie(j)araq]; dat niet, bij verbieden; è(j)araq ie(j)araq] noeha, handel niet aldus, niet op die wijze.

è(j)obie; vuur, aangestoken licht.

ĕ(j)opoko; beitel.

èkaă; mond van menschen en dieren.

èkabaiedoq; eene papajasoort.

èkabaieka; baden.

èkabakè; lijk.

èkabakèka; makker, kameraad.

èkaboeăjo; klein werpnet in gebruik bij de zeevischvangst.

èkadaboeqă; vleermuis.

èkadaha(q) [èkaraha(q)]; lichaam.

èkadieodie [èkarieorie]; musch.

èkadieopè [èkadieofè]; de ontvangkamer van het gezin.

èkadodo(q); zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.

èkaèn; (het mal. «kain») doek, geweven stof inz. van katoen, kleedingstuk tot bedekking van het lichaam van den middel tot de voeten.

èkaha; schorpioen.

èkahaba; net om vogels te strikken.

èkahaèpie; kreeft.

(è)kahaèq [(è)kaèq]; één.

èkahanoa; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.

èkahaö; achterzijde, rug.

èkahaoe; buiten eene omheinde plaats.

èkahaoekoe; ananas.

èkahaoq; dag.

èkahi(j)oe; alang-alang.

èkahieno(a); witte mier.

èkahoe(w)èqo; hagedis.

èkaie; drek, uitwerpselen.

èkaieno(h); kopje, bordje, schoteltje.

èkaie(oe)dahoe(hoe) [èkaie(oe)lahoe(hoe); èkaèdaho; èkaèlaho]; de lucht; ook: wolk, regenwolk.

èkajoqpèdjie [èkajoqfèdjie]; een van de typen van een Engganeesche lans.

èkakorèie(j)o [èkakorèie(j)ĕ]; weerkaatsing van het licht, schitteren.

èkakorè(j)o; vijl.

èkamie(j)oe; zekere pisangsoort.

èkanaja; op, niet meer voorhanden.

èkanjoq; kopje.

èkanoa; damp, wasem.

èkanoaie; de maan.

èkanoeoenoe; vogelklauw.

èk(a)oeqpanoe [èk(a)oeqfanoe]; zekere vogel (doendoen).

èkaoe(w)a (gwrd.: aoe(w)a?) [èkaoe(w)ĕ]; fraai, mooi om te zien.

èkapahoeka; zekere boomsoort, welks hout uitsluitend voor brandhout gebezigd wordt.

èkapèlo; een papegaaisoort.

èkapoeh; oud, in allerlei beteekenissen.

èka(q)ka(q); mensch, menschdom, lieden.

èkaraoe(w)ahè; geweven kleeding in het algemeen, stof.

èkarèpè [èkĕlèpè; èkalèpè]; zweer, puist.

èkarara; zeer, tot vorming van den overtreffenden trap.

èkarieha [èkaliehĕ]; oor, oorsieraad, destijds bestaande in opgerolde pisangbladeren, ringen van een kleine soort kokosnoot of van hoorn vervaardigd; èkarieha [èkaliehĕ]: oe(w)apo [oe(w)afĕ], armband (gew. van glaskoralen of akar bahar); oe(w)aie, voetring.

èkèè; citroen, pompelmoes.

èkèèpa [èkèèfa], vogel; kieèèpa [kieèèfa], vliegen, stuiven, opstuiven van stof enz.

èkèh(è); korte breede bijl.

èkèhèodo; doorn.

èkèkong; een instrumentje, dat men tusschen de tanden neemt en daarmede het geluid «ginggong» maakt.

èkèma; milt.

èkèoăh; braken.

èkèoq; rottan.

èkèponie; muts.

èkieakie; vloeiingen.

èkieakoqă; stok met twee of drie ijzeren punten, waarmede de visschen, die uit het net trachten te ontkomen, worden gestoken.

èkieapo [èkieafĕ]; sprinkhaan.

èkiedapè(j)a [èkietapè(j)a]; spaander, splinter.

èkiediebèie(j)oq [èkietiebèie(j)oq]; een der typen van eene Engganeesche lans.

èkiedjaie [èkietaie; èkiedaie]; buik, ingewanden.

èkiedjè; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout (mĕrbau).

èkiedjiekiedjie; Spaansche peper.

èkieèèo; bochtig van een weg.

ékiehie; eene rottansoort.

èkiehie(j)oedo; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.

èkieho; mier.

èkiehöa; dorst.

èkiehoedo; I nerf van het kokosblad; II eene niet brandende toorts. De toortsen worden van klapperbladeren vervaardigd.

èkiehohè(j)a [èkèhèö(j)a]; reden, omdat; èieha kiehohè(j)a die(j)a: wat is daarvan de reden.

èkieie; kin.

èkieie(j)o [èkieie(j)ĕ]; dauw.

èkieie(j)ahaq; schild.
èkie(j)aö; muskiet.
èkie(j)oe; wind.
èkie(j)oeqie; e. s. v. kleine parkiet.
èkieka; halssnoer van koraal.
èkiekie; kam.
èkiekohaq; eene cassavesoort.
èkiemo; I schelp; II het voor den Engganees onbekende land(?).
èkienono; cardamom, langkoewas (een specerijachtige wortel).
èkieodoha; de hooge kant van iets.
èkietjaho; duizendpoot.
èkietjoh; haai.
èkietohè; hoofddeksel van boomschors.
èkoanoe; rat, muis.
èköaq; op zij af, zijweg.
èkodie(j)o [èkorie(j)o]; verhaal, vertelling.
èkodaäjo [èkoedaäjo]; verhaal, vertelsel.
èkoeaka; stam, boom.
èkoedodo; rijk.
èkoedodoka; één persoon, lichaam.
èkoeha [èkoha]; stam, boom.
èkoehie(j)o; raadsel.
èkoeka; struik, stengel; èkoeka(oe)waie, scheenbeen.
èkoema(q)aoe; mug.
èkoena; tak, boomtak.
èkoeöedo; baadje.
èkoepado [èkoepadĕ]; omheinen van een bouwland, van een tuin.
èkoe(w)abo; een der typen van een Engganeesche lans.
èkoe(w)iekoe(w)ie; e. s. v. vogel.
èkoe(w)o [èkoe(w)ĕ]; tak, boomtak, hout.
èkohèaq; zich met bladeren, inz. van den pandanus, beschutten tegen den regen; regenscherm.
èkoh(oie); heuvel, berg.
èkohoq; vuil, handvuil, huidsmeer; èkohoqoe(j)obie, asch.
èkojoq; varken, zwijn.
èkokoq; de borsten van eene vrouw.
èkonienie; clitoris; kokonienie, kittelen.
èkonjoq [èkoöq]; honger, hongerig zijn.
èkoq; gevorkte tak.

èkoqā; vullen, bevatten, inhouden.

èkoqa(j)odie(j)a; overgebleven stam zonder kruin of takken, een tronk.

èko(q)hajo; geneeskundige (doekoen).

èko(ö)qko(ö)q; nipapalm.

èkoq(n)jaoe; de bagoeboom.

èkoqoeie; voorhoofd.

èkoropie [ook: èkoropie(j)oèoeloe]; hersenen, merg.

èko(w)a; pad, gang.

èko(w)èq [èkoèèq] I geest, zoowel goede als kwade; èko(w)èq [èkoèèq]: oeèbo, geest, die de bronnen bewoont; èoe(w)è, geest, die de zee bewoont; ie(j)akapieta [ie(j)akafieta], geest, die de rivieren bewoont; kaoedara, geest, die de doesoen bewoont; oehoeqkoe(w)o [oehoeqkoe(w)ĕ], geest, die de bosschen bewoont; oewokie, geest, die de zeekust bewoont; II naam aan een inlander — vreemdeling — inz. aan een Maleier toegekend.

èlaäpoe(w)a [èlaäfoe(w)a]; krokodil.

èlahaö [èḷahaoe]; èlahaö [èlahaoe]: èhöda, nicht; èmanie [èmanè], neef.

èlaohoe; donder.

èlè; klimmen zooals bijv. in een kokospalm.

èlèaq; snot.

èloaba; weerlicht, bliksem.

èloha [èloho]; boot (sampan), vaartuig.

èmahokakie; e. s. v. vogel.

èmanie [èmanè]; mannelijk.

èmènahoa [èmènahoe(w)a]; planken vloer.

èmèno; vocht uit de kokosnoot, palmwijn.

èmèo [èmèaö]; kat.

èmienoemienoe; de arenpalm.

èmoamoq; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.

èmoeoeha; aarden pot om in te koken.

èmomoq; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.

èmoöie(j)a [èmoöie(j)ĕ]; wrong.

ènaè(na); moeder van menschen en dieren; ènaè(na): oe(w)apo [oe(w)afĕ], duim; oe(w)aie, groote toon.

ènana; uitleggers van een boot (sampan).

ènanaoe(w)è; baar, golf, deining.

ènapa [ènapĕ]; vlak terrein.

ènapienapie [ènafienafie]; moesang.
ènapienie [ènafienie]; nauw, benepen, bekneld, geklemd.
ènè; met de beenen wijd uit elkander bij het loopen, als kinderen.
ènèhèie; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.
ènèanèa; lokaas.
ènèka; hoofddoek.
èniеènie(j)a; snauwen, afsnauwen.
ènie(j)o; naam.
ènienie; tand.
ènoă [ènoĕ]; zwaar, drukkend.
ènoeqoeq; diep, diepte.
ènohaie; droog van het jaargetijde.
ènomonomo; de middel.
ènoŏhoq; mansvracht.
èoaba; damp, wasem.
èobo; varken, zwijn.
èodie [èorie]; waarde, prijs; apieha èodiedie(j)a [èoriedie(j)ĕ], hoeveel kost het?; èodieaăq [èorieaăq], verkoopen; bodieaăq [borieaăq], zich bezig houden met verkoopen; kahohodieaăq [kahohoriaăq], handel drijven.
èodieŏka [èoriŏka], schuld, geldschuld.
èodjie; roeiriem.
èodo; scherp, scherpsnijdend.
èodŏda; verplaatsen van eene nederzetting.
èodoe [èoroe]; de mĕngkoedoe.
èodohèie [èorohèie]: de balken die dienen om daarop zolder of vloer te leggen.
èoeba [èoebĕ]; huis, woning; èoeba [èoebĕ]: èkaèn, kist, koffer; èkieadoboe [èkiearoboe], kippenhok; èkojoq [èobo], varkenshok; ètèbè, woning van dikke, dicht aaneensluitende, loodrecht in den grond geplante stammen inz. van den niboeng; kèèèpa [kèèèfĕ], nest, vogelkooi.
èoeda; levend, frisch, versch.
èoedie; bast.
èoedoe [èoeloe]; hoofd in alle beteekenissen; èoedoe [èoeloe] bèlo(w)a, oorsprong eener rivier.
èoeèhè(j)a; mat van de pandanus vervaardigd.
èoehoe; uil (vogel).
èoeko; geldboete.
èoekoe; veest.

èoekoeaie; lange stok, duwboom op vaartuigen.
èoekoediepo [èoekoeriepo]; de lippen.
èoekoeie; naald.
èoekoeqoe; vertikale omwandingsplanken.
èoekoe(w)aie; voorhoofdsband, bestaande uit een boomblad nu en dan versierd met de vederen van een papegaaisoort.
èoema; eene groene wilde duif.
èoemiehie; een in het wild groeiende notenmuscaatboom.
èoemo [èoemĕ]; vlieg; zie: «èbaka».
èoenèkè; mand van gevlochten rottan.
è(oe)noekie(j)o; zeegarnaal.
èoeoe; steel om iets mee aan te vatten, steel van bloemen, vruchten enz.; èoeoe(w)apo [èoeoe(w)afĕ]; benedenarm.
èoeoenoe; landschildpad.
èoepo [èoefĕ]; de betelnootpalm.
èoepoeie(j)o [èoepoeie(j)ĕ]; bloem, bloesem.
èoepoeqoe(w)o [èoepoeqoe(w)ĕ]; huiduitslag, muggebeet.
èoepoe(w)a [èoefoe(w)a; hard loopen, hard wegloopen.
èoe(w)a; een rottansoort.
èoe(w)aie [èoe(w)aè; èè(w)aie; èè(w)aè]; voet.
èoe(w)aka; uitspreken van een woord, van een naam.
èoe(w)apo [èoe(w)afĕ; èè(w)apo; èèwafĕ]; bovenarm.
èoe(w)oho; slapen, dutten.
è(o)hora; è(o)horaoekèèpa [kèèfa]; fluiten van vogels.
èokaha; achterhoofd.
èokahao [èokahaĕ]; nek.
èokaq; lachen.
èokie(j)o; eene manggasoort.
èoko; wig, keg.
èokoa; droogplaats voor klappers en visch.
èoko(ĕ); model, proef, maat.
èokoeh; èokoehèoedoe [èokoehèoeloe]; hoofdkussen.
èokohè; glad, effen, schaaf.
èokomè; het over iets smals heengaan.
èokopie [èokofie]; dekkleed van boomschors.
èokoq; touw.
èomo(kie); bewaken, waken, wakker zijn, de wacht houden, wachten, toeven.
èomohoĕ; iets verplaatsen, verzetten.
èomona; hoeveelheid, aantal.

èomoqö; zweet.
èonokĕ; e. s. v. beitel.
èononie; een rottansoort.
èoöbaq; stok, staak.
èoöbo; ravijn.
èoöboq; kruipen zooals kleine kinderen.
èoökie; zaag.
èopa; kalebas.
èopoe [èofoe]; een grassoort.
èoqoe; keel.
èoqoq; hard, sterk, krachtig.
èoqoqie; luidkeels lachen.
èoraie; rottanmand.
èpa; kies.
èpa(ä)hona; huwen, huwelijk. (Zie: hona(o)).
èpaäno; vriend, bevriend zijn met.
èpaão; vast, gedegen.
èpaboriekie; oorlog, gevecht.
èpadoedoe; met zijn velen tegelijk.
èpaèka; riviergarnaal.
èpaèloèpaèloie; beweenen van een afgestorven bloedverwant.
èpaènoqjaqä; koevoet van hout.
èpaèpa [èfaèfa]; vleugel, vlerk.
èpahiedoa; schelden, uitschelden.
èpahjoe; een ovalen bak, waarin de vruchten van de bagoe, na geschild te zijn, kaladie of onrijpe pisang met een stamper van steen — èèdako [èèlako] — worden fijn gestampt.
èpaho; breed, breedte.
èpahoäq [èpahoahoäq]; verboden zaak, zich onthouden van iets, verboden als schadelijk, als onbetamelijk, verboden en ongeoorloofd bij een sterfgeval.
èpahoe(w)a; toornig, vertoornd, boos, vergramd.
èpaienoä; bedrog, list, streek.
èpaka; een in het wild voorkomende kaneelboom.
èpakamaie; mes.
èpakèlie; zoenoffer tot bijlegging van een familiegeschil.
èpakoehè [èfakoehè]; mast, paal, stijl.
èpakoeie: tripang.
èpako(w)a [èpak(a)(w)ĕ]; uit elkander, van elkander gescheiden.

èpalè [èfalè; èparè]; zoowel nageboorte als het bloedstremsel, dat na de geboorte volgt.
èpananaö; geschrift, schrijven.
èpanoe [èfanoe]; neus.
èpanoeka; slaperig.
èpanèma [èpanĕma; èfanĕma]; e. s. v. dissel.
èpaö; achterzijde, rug.
èpaopa [èfaofĕ]; vlinder, kapel.
èpaoqöqaie [èfaoqöqaie]; schreeuwen van menschen en dieren.
èpè; in, te, op.
èpèa [èfèa]; rand, boord, zoom, oever.
èpèa(ie)ha; kokosmelk.
èpèdjie; kapmes; èpèdjiekèèqbara, Palembangsch kapmes.
èpèdo(w)a(ö) [èpèdoe(w)a(ö); èfèlo(w)a(ö)]; ster.
èpèhè [èfèhè]; oorsprong, begin.
èpèkoe(w)aq; lever.
èpèkoeqwaq; maag, krop.
èpènaö; keuvelen, praten.
èpèrhaoedie [èpĕrhaoedie]; bovenarm. (V.g.l.: èoe(w)apo).
èpèrie(j)oq; (mal.) aarden of metalen pot om in te koken (pĕrijoek).
èpieako(w)èq; zekere pisangsoort.
èpieaoe(w)apo [èpieaoe(w)afĕ]; tusschenhandsbeenderen.
èpiedjaja; arm, armoedig.
èpiedjoe; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.
èpiedjoeapo [èpiedjoeafĕ]; eĕne liaansoort.
èpieho; èpiehooe(è)oe(w)è; zeeschuim.
èpie(j)a [èfie(j)ĕ]; bouwland, tuin.
èpie(j)opie(j)o [èfie(j)ofie(j)ĕ]; kuit.
èpieko; manggistam.
èpienie; schaar, knipschaar.
èpieniepie [èfieniefie]; boomlooze vlakte.
èpiepie [èfiefie]; horizontale omwandingsplanken.
èpoäq; eene rottansoort.
èpoeaö [epoeaoe]; klapperdop om er uit te drinken.
èpoedarie; doorn.
èpoedoe [èpoeroe]; dooden van levende wezens.
èpoeha; kruin in alle beteekenissen.
èpoeiehoe; eene mĕngkoedoesoort.

èpoeko [èfoekĕ]; navel, navelstreng.
èpoenoe; blad.
èpoeoe; knie.
èpoe(oe)qoe; geleding; èpoe(oe)qoe: oe(w)apo [oe(w)afĕ], pols; oe(w)aie, enkel.
èpoeroedoe(ie) [èpoeroeroe(ie)]; I haarvederen; ook: schaamharen; èpoeroedoe(ie) [èpoeroeroe(ie)]: èoedoe [èoeloe], hoofdhaar; oebaka, oogharen; II dakbedekking van bladeren; èpoeroedoe(ie) [èpoeroeroe(ie)]: aniemaie [waniemaie], dakbedekking van pandanusbladeren; èko(ö)qko(ö)q, dakbedekking van nipabladeren; oeietjo [oekèoq], bedeksel van rottanbladeren, eertijds door de vrouwen om den middel gedragen gedurende den rouwtijd.
èpo(ah)ha [èpoe(ah)ha]; teeken, merkteeken, uiterlijk voorkomen, zichtbare gedaante.
èpoh [èfo(h)]; kokospalm.
èpohkèaq; plant met eetbaren knol (kĕladie).
èpoko [èfoko]; in, binnen in.
èponanamè (èponanamie); jonge man, jongmensch.
èpo(ö)kaha [èpoe(oe)kaha]; spin, spinneweb.
èpoökie [èpopoökie]; schieten, schietgeweer.
èpoqa; asch.
èpo(q)ienamo; jong meisje, maagd.
èporo; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.
(èq)èhoenè; testikel.
ètèbè [ietèbè]; boven, bovenste oppervlakte, hoog.
èwakiepöro [èwakieföro]; benauwd, beklemd, aamborstig.

g

garam; (mal.), zout.
goeroe; (mal.), onderwijzer.

h

ha; het mal. achtervoegsel «lah».
habakao; eene lengtemaat gelijkstaande met twaalf vadem.
haboejaq; samenverbonden, zooals een rist uien, bladeren aan een tak, vruchten aan een steel.
haie; wat, wie, wie ook, hoe; haiejaha, waar; abahaiejaha, waar ter plaatse; kahaiejaha, waarheen.
halè; eerst, eertijds.

hamèhènie; insnijden.
haoe; bijten van menschen en dieren.
hèdapiehie [hèlapiehie]; betasten, aanvatten.
hèie(j)o; achterste van dieren.
hie; met, door middel van; ons; plus.
hiebaie; de achterkant, de keerzijde, omgekeerd, terug, naar huis terug, weder terugkeeren.
hieie(j)oie(j)o; nu en dan, somtijds.
hie(j)onie; krabben, graven met de handen.
hienoea; dikwijls, vaak.
ho; reeds, ook gebruikt tot vorming van den volkomen verleden tijd.
hoäkoqaq; tot aan toe, er toe komen, bereikt worden.
hobaäoeie(j)aka; verzadigd, voldaan.
hobaäoe(w)a [hobaäoe(w)ĕ]; zuiver, helder, zindelijk.
hobahaba; bedaard, tot rust gekomen, opgehouden (van den regen).
hobèèaŏ [obèèaĕ], makker, kameraad.
hoboek; tevreden, welbehagelijk.
hödahöda; verbruikt, reeds, ten einde.
hodiedieka; hersteld, weer beter.
hodiekie [horiekie]; boor, gedraaid, gewonden.
hoèana; behoorlijk, passend, betamelijk.
hoeka; haar.
hoeko(q)ä [hokoä]; eene heilige plaats, waar de meeste geesten verblijven.
hoeoenoeka; soekoe (stam).
hoie; van den grond oprapen, plukken.
höka; slachten van een dier.
homaie; krabben, graven met de handen.
homanieka; ochtendstond.
hona(o); getrouwde man, echtgenoot.
honoaha; worden, geworden zijn, geboren worden, ontstaan, groeien.
hopaie [hofaie]; schoot.
hopanao; overeenkomst, verbintenis, afspraak, belofte.

ie

ie; bij, op, naar.
iedjie; slaan, kloppen met iets.
ieho; in, binnen; ieho akoloe poq, binnen drie dagen; iehoie(j)ana, daarbinnen.

ie(j)aão; kracht, krachtig, sterk.
ie(j)abie; geschild, gepeld, gevild.
ie(j)aha(ie) = haie(j)aha; zie haie.
ie(j)ahaoeoeaq; gezegd van iemand die tot een andere «soekoe» dan de zijne behoort.
ie(j)o; hiel; met de hielen trappen.
ie(j)oho; dan, bij den vergelijkenden trap.
ie(j)okie; ondiep, niet diep.
ie(j)omoö; N. N.
ie(j)onie [ienoie]; in of door iets heen steken of graven of peuteren, delven, opdelven.
ie(j)onie(j)a; door, uit kracht van.
ieka; wij.
iekahaö; daarbuiten.
iekahoboe(w)ara; met opzet, willens, opzettelijk.
iekara; benevens, met.
iekoedoha (iekoedaha); niet goed kunnen zien.
iekoeko; achterzijde, rug.
ienaou(w)a [ienaou(w)ĕ]; omhoog, omhoog gaan, klimmen.
ienoenoeq [manoenoeq]; zoeken.
ienoqie; een gat graven, maken.
ietaqoe(w)a; opdat, ten einde.
ietèq; die, dat.
ietjo [iedjo]; drinken.
ietjoehaq; argwaan, verdenking, vermoeden.

k

ka; wij (met insluiting van den aangesproken persoon).
kaā; dood, einde, gaan liggen van den wind.
kaāāmie; onbewoond, eenzaam, verlaten.
kaā(ā)oe(w)a [kaā(ā)ou(w)ĕ]; dik, vet, zwaarlijvig, vet van menschen en dieren.
kaādahoaie [kaārahĕaie]; bitter van smaak.
kaādodie; opgelost, verteerd.
kaādo(j)a [kaādoie(j)ĕ; kaāroie(j)ĕ]; nog meer, nog steeds.
kaāhoeöie; oude vrouw.
kaājoq; een der typen van eene Engganeesche lans.
ka(ā)kèo; bevrucht, zwanger, drachtig.
kaākèho; gierig, vasthoudend, karig, vrekkig.

kaäkie; droog, uitgedroogd.
kaäkieè; meer, over, te veel, overschot.
kaäkiekie(j)ĕ; het gevoel in de tanden, wanneer ze met iets zuurs in aanraking komen.
kaäkienafah; blauw, donkerblauw.
kaäkienè [kaäkènè; kakanie(q)]; gew. verbonden met: «èbaka»; blind.
kaäkieniepa [kaäkieniefĕ]; groen.
kaäkoeka(h); kracht, krachtig, sterk.
kaäkoho; zwart, donkerkleurig.
kaämie; snijden van rottan.
kaäoe; uitgebluscht van vuur of licht.
kaäpaoe; lucht, reuk, geur [onaangenaam].
kaäpèaäaq [kaäpĕaäaq]; zoet van water.
kaäpoho [kaäfoho]; breed, ruim, uitgestrekt.
kababahaq; ebbe, vallen van het water.
kabaèlo; de papaja.
kabahoa [kabĕhao]; op weg ergens aangaan of bij iemand vertoeven.
kabahöjaäq; snugger, schrander, verstandig, slim.
kabakoä; geankerd zijn.
kabatjoä; onrecht, onrechtmatige behandeling, kwaad doen, kwaad berokkenen van geesten.
kabĕa; het uitkomen van een ei.
kabèhoq; stelen, heimelijk wegnemen.
kabiekaka; vredeteeken.
kabiekèbie; gevlekt.
kaboe(w)aboe(w)a [kaboe(w)ĕboe(w)ĕ]; rond, ovaal.
kaboekoe; weduwe.
kadèadèa [kalèalèa]; stinkend, verrot, bedorven.
kadèda; gemakkelijk.
kadèdè; vol, verzadigd.
kadiehie [kariehie]; zuiveren van gras en onkruid.
kadiekopo [kadiekofĕ]; plat geslagen bamboe voor omwanding en vloer.
kadoboedoboe; afval, vuil.
kadodohodie; hitte, heet door vuur van water.
kadoèhoeda; het moet nu uit zijn.
kadoqö; beplanten van een veld, planten, begraven, in de aarde leggen.

kaènaha; vervolgens, onmiddelijk, daarop.
kaènoe; staan.
kaèöèo; kruipen van eene slang.
kah; kom, komaan; (uitroep tot aansporing, opwekking).
kaha; loopen, gaan, op weg zijn, op weg gaan.
kahabaja; mededoen.
kahabaoeba; eenig, alleen.
kahabarieq; werk, dat men heeft uit te voeren, arbeid; werken, arbeiden.
kahabieta; vlaktemaat (bidang); hulptelwoord bij het opnoemen van bouwlanden.
kahaè; ondeugend, kwaaddoende, stout.
kahapa [kahafa]; overwal.
kahaho [kahoho]; bevreesd, bang, bang maken, vrees, vreezen.
kahaie; iemand uitnoodigen bijv. om met hem mede te gaan.
kahaiekoenaq; gissen, meenen, denken, vermoeden.
kahaienoeapè [kahaienoeafĕ]; nog, nog steeds, juist, zelfs, overig.
kahaja; wenschen, willen, verlangen.
kahakakie; snel van den stroom.
kahakouda [kahakoudĕ]; verdeelen, deelen.
kahao; kahao: èmanie [èmanè] oom; èhöda, tante.
kahaoeq; bot, stomp.
kahaoka [kahaokĕ]; gebroken, doorgebroken, afgebroken.
kahapaq [kahafaq]; over iets nadenken, overdenken, bedenken.
kahapie [kahafie]; begeeren, verlangen, belust zijn op iets, willen ook van zaken; genoegen, vreugde, verheugd, tevreden zijn met iets, op iemand gesteld zijn; liefhebben, liefde.
kahapoeoeie(j)a; paar, koppel.
kahapoeqoeie; opborrelen van het water uit een wel.
kaharao; één vaam.
kahèdohèdo [èhèlo]; onrein, onreinheid.
kahèè; plagen, sarren, tergen.
kahè(j)oq; krom, gebogen, bocht in eene rivier.
kahiekanie; fijn, dun.
kahienoaq; witte mier.
kahiepa [kahiefĕ]; steken, zeer doen.
kahoeie(j)oeroe(w)a; bovenloop eener rivier, eene rivier opvaren.
kahoepohoepoö [kahoefĕhoefoö]; opgezet van den buik, opgezwollen van de wangen.

kahopo; stoel, spruit, stengel van planten.
kahö(w)a; ophouden, vertoeven, uitscheiden.
kaie; met de armen aanvatten, vastgrijpen, pakken.
kaie(j)aè; omlaag, naar beneden gaan.
kaie(j)anono [kaie(j)ĕnono]; stil zijn, zich stil houden, zwijgen, stil staan.
kaie(j)ojo(q); in de lengte uitgestrekt.
kaiekoko; rood.
kaienono(q); smaak van iets, gevoel, geur.
kajajaä; ruim, wijd, open.
kajo; recht, zonder bochten, oprecht.
kajoöie; op elkander volgen, gehoorzamen, volgen, meedoen.
kakanaka; pĕkakanaka, uitgespannen zooals een touw.
kakanakoe(w)a; glans, luister.
kakanèha; een half, de helft.
kakaraie; drijven, voor zich uit drijven, wegjagen, nazetten, vervolgen, op iets afgaan, iemand of iets achternazetten, najagen.
kakarie(j)o; woning, die de gedaante had van een op circa 10 hooge palen geplaatsten, bijenkorf (zulke woningen worden niet meer gebouwd).
kakèkaka; strak, stijf aangehaald.
kakèlèha; stoel, spruit, stengel van planten.
kakiedahaie(j)o; geel.
kakiedjoa; sterk verlangen naar iemand of iets.
kakiedohè; voorbij, gepasseerd, voorbijgaan, passeeren.
kakiekiedohè; recht toe, recht aan.
kakiekie(j)oe; verborgen, verscholen.
kakiepakiepa; spat, spikkel, vlekje.
kakoehè; dalen van hemellichamen.
kakoenjè; curcuma (het mal. «koenjit»?); geel.
kakoeöqö; laag, nederig.
kaköoe; geknakt, afgebroken, breken, afbreken, in stukken breken.
kakoro(w)a; iets aan de geesten afsmeeken.
kalèaq; feest; kalèaq(oe)baba, het groote feest.
kamanaä; overkomen van ongelukken.
kamoepie [kamoefie]; niet willen, niet verlangen.
kamoenieno; iets wat pas uitstoelt, wat pas opkomt van aanplantingen.
kamoho; het mal.: «maka».
kamonie; zoet, lief, innemend.

kanakienie; een van de typen van eene Engganeesche lans.
kanapoe; oud mannetje; oud vrouwtje.
kanapoeäq; druipen, lekken, een druppel, een lek.
kanapoenoe; schimmel, beschimmeld.
kanèko [manèko]; er door kunnen, ruim genoeg om iets door te laten, te laten doorgaan.
kanènè; dun, fijn, teer.
kanènonèno; glad, glibberig.
kanèonèo; opgelost, verteerd.
kanèpoe [kanèfoe]; kort, niet lang.
kanè(q)a; beschaamd, verlegen.
kaniehie; kaniehie(j)aniehie(j)a; vlug in bewegingen.
kaniekie; licht, helder, duidelijk, doorschijnend.
kaniekoä(a)q; lek, lekken inz. van eene woning.
kanie(nie)kie; hevig kloppen van het hart.
kanieniepo(w)a; niet fijn genoeg, niet dun genoeg.
kanoeaie; ongeluk, onheil.
kanoeanoea; dik, niet vloeibaar.
kanoeqkoe(w)aie; schaduw, schaduwbeeld.
kanoöho(w)aq; iets (bijv. regenwater) opvangen door er wat onder te houden.
kao(e); opgesloten, ingesloten.
kaoeäq; dat, waar men op drijft.
kaoedada [kaoedara]; doesoen.
kaoedahjo [kaoerahjĕ]; wit, blank, zuiver.
kaoedaoe(w)arah; naakt.
kaoedèqäa; het ophouden, omhooghouden om iets op te vangen.
kaoenie(j)a; plein van eene doesoen.
kaoepè(q) [kaoefè(q)]; nog niet, nog nooit.
kaoe(w)a [kaoe(w)ĕ]; mooi, fraai, goed; aangenaam voor de zintuigen inz. lekker om te eten V.g.l.: èkaoe(w)a.
kaoe(w)èoe(w)è; zout, brak.
kaoe(w)ie; zwart.
kaokie; ebbe, vallen van het water.
kaoöbo [kaäöbo]; raak zijn, geraakt.
kaoöèiedjie [kaoöèèdjie]; onbeschoft, ruw, ongemanierd.
kaoöo; hard, stijf, taai, onbuigzaam.
kapaie; geschild, gepeld, gevild.

kapal [kafal]; (mal.), groot schip, vaartuig; kapal [kafàl] api [afi]; (mal); stoomschip.

kapaoe; de overzijde van eene rivier, oversteken.

kapĕrapĕraba [kafĕrafĕraba]; zeldzaam, schaarsch, wijd van elkander.

kapieho; misleiding, dwaling, verkeerd zijn, mis, verdwaald, dwalen.

kapoe; midden, middelmatig.

kapoeho; = èdaboeho.

kapoeka [kafoekĕ]; onbegaanbaar.

kapoeq(oe)a; instorten van woningen, van rotsen, ineenzakken inz. aan den kant.

kapoko; lekslaan van een vaartuig.

kapopo [kafofo]; kĕpopo, kĕfofo]; betrokken van de lucht, donker, duister van den nacht, de zon, de maan.

kaqakaie; roest.

kaqamano; aangenaam van geur, reuk, lucht.

kaqapopoero; ongelijk hebben.

kaqienèaoe; achterdocht, achterdochtig.

karaoe; sluiten, dekken, toemaken.

karieporiepo [kaliepoliepo]; troebel.

karoe(oe)(w)a; broek.

karohaja [karohajĕ]; bedekt, achter iets verborgen.

karorie(j)ĕ; landschap, district.

kĕbahè; komen.

kĕlamboe; (mal.), gordijn.

kĕmie(j)oe: tritonschelp als omroepershoorn gebezigd.

kĕnaja; op, niet meer voorhanden; v.g.l.: èkanaja.

kĕwalie; (mal.), ijzeren pan.

kè; maar, doch, evenwel, echter.

kèè; voorbijgaan, doorgaan zonder er op te letten.

kèhèkoq; gebroken van voorwerpen, zooals beenderen, stokken, armen, beenen.

kèhèla; mager, smal, tenger.

kèho; oorlel.

kèhodojo [kèhorojo]; iets, waarmede men iets uitpeutert, iets uithaalt.

kèhowa; te vergeefs.

kèkèqie; stompen, vuistslagen geven.

kèkoe(w)èq; niet tot stand komen, niet ontstaan, niet gebeuren.

kèlokèlo; modder, slib, slik.
kèma; tellen, rekenen.
kèmonaq; houwen, hakken, doorhakken.
kèo; niet bestaan, niet aanwezig zijn.
kie; voorvoegsel tot vorming van het passief.
kiea; een flap, een klap. V.g.l.: kieqja.
kieadoboe [(è)kiadoboe; (è)kiaroboe]; kip, hoen.
kieakie; bodem, vaste wal.
kieakoena; stok met twee of drie ijzeren punten, waarmede de visschen, die uit het net trachten te ontsnappen, worden gestoken.
kieakoeq; een van de typen van een Engganeesche lans.
kieapaā; vast tegen iets aanzitten, aankleven, vast blijven zitten.
kiebaka; onrijp, jong.
kiebèdieka [kiebèrieka]; verwelkt, verdord.
kieboeho; jong.
kiebohèie; wild, niet tam of mak.
kiedahoho [kietahoho]; een stuk, een afgesneden stuk.
kiedahaq [kietahaq]; het met iets fijns of puntigs in of door iets steken, iets puntigs om mede te steken.
kiedahoaq; rouwtijd.
kiedajaq; hellend, scheef.
kiedaoedaoe; plat van een bord.
kiedara; alle, geheel en al.
kiedèdè(j)aq [kierèdèjaq; kèdèdè(j)aq; kèrèdè(j)aq]; koper.
kiedie; doorboren; kiedie (è)kèho, doorboren van de oorlel.
kiediediehoq; ruim, wijd, open.
kiediedieka; vlijtig, naarstig.
kiedieopè; woning.
kiediepoe; wegwerpen; kiediepoe (èq)èhoenè, castreeren.
kiedjaieie(j)aq [kiedaieie(j)aq]; kreupel, mank.
kiedjie; het pikken van vogels.
kiedjiedjieō; verdwaald, dwalen.
kiedjiekiedjie; gescheurd.
kiedjoro; erfgenaam.
kiedo [kieto]; als, evenals, zooals.
kiedobieka [kierobieka]; sluikharig.
kiedodo; macht, volmacht, kracht, machtig, gezaghebbend, in staat tot iets; kiedodo iedjie [èdjie], stamvader.
kiedoropoq; welig, frisch van planten.
kieè(ja); afweren, afwenden.

kièèlo; krom, gebogen, verkromd.

kieènoe; erectie van den penis.

kiehiebie(j)a; zout, brak.

kiehiema(na), een weinig; kiehiema(na)èodie [èorie], goedkoop, laag in prijs.

kiehieoba; uitgebluscht van vuur van licht.

kiehoè(j)a; deugdzaamheid, waarde, nut.

kiehohoda(q); ongehuwd.

kieiedoka; gewond, wond.

kieie(j)oèdaha [kieie(j)oèraha]; verschrikt, ontsteld, onthutst.

kieiepo [kieiefĕ]; nevel, mist.

kieietjo; zekere pisangsoort.

kie(j)a; hij, zij.

kie(j)abaq [kè(j)abaq]; er niet zijn. kie(j)abaq [kè(j)abaq] iekèo, vertrouwen, hopen.

kie(j)ahariedjoe; eene getah leverende boomsoort (balam).

kie(j)aie; waarmede een in China geboren Chinees wordt aangesproken.

kie(j)oenano [kie(j)oenanĕ]; woelen in den slaap, onrustig slapen.

kie(j)oèdoha [èroha]; verschrikt, ontsteld.

kie(j)oha [kè(j)oha]; niet goed, niet in den haak, niet gaaf, versleten.

kie(j)oho; licht, daglicht.

kie(j)okko; e. s. v. boom (baroe), van welks bast touw wordt vervaardigd.

kie(j)opèka; ingevallen van de oogen of de wangen, vervallen van het gelaat.

kie(j)oqoqaq; naar beneden springen.

kiekaăboe; vergeten zijn, vergeten.

kiekaăna; kaal van het hoofd.

kiekabiedja; ergens aan of in vastzitten; verhinderd, belet.

kiekahaoeba; tegenaanloopen, stooten.

kiekaoba; verbaasd, verstomd, verbaasd staan te kijken.

kiekaraq(a); stuk, in stukken zijn, in stukken breken, gebarsten, gespleten, gekloofd.

kiekĕnènaq; met stukken er af, uitvallen van tanden en kiezen.

kiekĕroa; tam, mak.

kiekèèla; berst in vruchten.

kiekè(è)oe(w)a [kiekè(è)o(w)a]; weggezonken bijv. in zand enz.; verzonken, vergaan, te gronde gaan.
kiekèora(q); verdwenen, verloren, weggeraakt.
kiekèpoqă; het ploffen van iets zwaars in het water.
kiekèpoqoe(w)a [kiekèfoqoe(w)ĕ]; inzakken van de voeten.
kiekèqie; stampen, aanstampen.
kiekie(j)a [kiekie(j)ĕ]; zijn, wezen, bestaan, leven, gebeuren, er is.
kiekie(j)aqkie(j)aq; tegenstribbelen, zich verzetten.
kiekie(j)ara; alleen overblijven, achterblijven, blijven liggen van werk.
kiekie(j)o; gew. verbonden met: «èbaka», knipoogen.
kiekienie; fijn hakken zooals fricadel.
kiekoekoe(q)ö [kiekoekoe(q)ĕ]; zorg, moeite, last.
kiekoho; blazen van slangen en katten.
kiekohodaq; vloed, hoog water.
kiekoko; zitten van vogels of als een vogel op boomtakken.
kiekokonie(j)a; kittelen. V.g.l.: kokonienie (zie: èkonienie).
kiekononaq; slap, loshangend, niet gespannen.
kiekooe(w)a; een hoofddeksel vervaardigd van rottan, pandanus of nipahblad, den vorm hebbende van eene phrygische muts.
kiekoöka; nauw, eng, smal; ook: ondoordringbaar.
kiekoro(w)a; bedaard, tot rust gekomen van wind, van eene onstuimige zee; kalm, bedaard van water.
kielaoeloe; zekere boomsoort met eetbare vruchten (kĕtapang).
kiemèmè èbahaoeq; haat, nijd.
kiemoenie; komkommer.
kiemoenie(j)o; leugenachtig, leugen, onwaarheid, onwaar.
kiemomojo; schaduw.
kienanaja; afbreken, slechten; bederven, geschonden, vernield.
kienanapa [kienanafĕ]; vlak, effen.
kienienaqèkaq; uitstooten van de oogtanden, eene mutilatie welke niet meer plaats heeft.
kienienèqa; glimlachen.
kienjono; hoe zit dat nu, hoe komt dat.
kieno; duiken, indompelen, indoopen.
kienoăo; drijven, aan de oppervlakte van het water komen.
kienoeoeka; verhemelte.

kienono; waarvoor, waartoe, waarom. kienono: è(j)a [è(j)ĕ], op welke wijze; è(j)adie(j)a [è(j)adie(j)ĕ], hoe dat nu; è(j)aè, hoe dit nu.
kienoōna(w)aie; tred, stap.
kienoqè(j)a [kienoqè(j)ĕ]; uitgestort, vergoten.
kiodèa [kieorèa]; dutten.
kieoenèkaq; gekerfd, schaardig, met afgebrokkelden rand.
kieojo; langzaam, traag, talmend, laat, te laat; zorgeloos, onachtzaam, ergens niet aan denken.
kieokahaie [kieokahè]; luidkeels lachen.
kieonieka [kieoniekĕ]; verdord van bloemen en planten.
kieoō; dicht van het loof der boomen, van bloesems.
kieoōāaq; sprong, het springen.
kieoōie; ontginnen van den grond door zuivering van onkruid.
kieoōno; onderdoen, verliezen.
kieoōnopa; ontworteld, uitgerukt.
kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq]; tien.
kiepadie; kiepadieoeiedjie [èdjie]; krakeel, harrewarrerij.
kiepahoe(w)a [kiefahoe(w)a]; woordentwist, getier, leven, rumoer.
kiepaka; bleek van gelaatskleur.
kiepakaowaq; een bekende.
kiepakiedja; vermengd, dooreen, ondereengemengd.
kiepa; kiepakiepa pahoeoenaq [kiefakiefa fahoeoenaq]; schemering, schemerdonker.
kiepakobaq; het bij iets komen, ontmoeten, tegenkomen.
kiepakoeka; stief, in stiefvader enz.
kiepakoekoeoedie; rimpel, plooi.
kiepakoko [kiepakoekoe]; de juiste richting, de juiste plaats.
kiepakokokie [kiepakoekoekie]; bedorven, geschonden, vernield
kiepamiemiehieka; verbrijzeld tengevolge van een val.
kiepamo [kiefamĕ]; vol, gevuld, volkomen.
kiepamoemoeoeie; kroesharig.
kiepapakoe [kiefafakoe]; slapen van den voet.
kiepaqaq [kiefaqaq]; opeengedrongen, dicht op elkander gedrongen.
kieparaèbahao(q) [kieparaèbahoe(q)]; gek, zinneloos, zinsverbijstering.

kieparahpie; dicht, goed sluitend.
kieparahopie; dom.
kieparoa; vlam.
kiepĕraiedie(j)oq [kieparaèdie(j)oq; kiefalaiedie(j)oq]; stom.
kiepĕhaie [kiefĕhaie; kiepoehaie; kiefoehaie]; weten, weten te doen, het kunnen, in staat zijn, knap, bedreven, verstandig.
kiepèhèboeöbo (v.g.l.: oöbo); kruipen van een kind.
kiepèhodo [kiefĕhodĕ]; doof, hardhoorig.
kiepèoraq [kiefèoraq]; los, ontglipt, uit de hand geschoten, ontsnapt.
kiepiepie [kiefiefie]; gezegd van eene rivier, die niet te diep is om te worden doorwaad.
kiepoäka; tam, mak.
kiepoäraq [kiepoe(w)araq; [kiepoe(w)araq]; gebarsten, gespleten, gekloofd.
kiepoedieka [kiepoerieka]; ontspruiten, groeien, ontstaan.
kiepoefoe [kiefoefoe]; opborrelen van kokend water.
kiepoeoeda [kiefoeoedĕ]; neerkomen, vallen.
kiepoe(w)a [kiefoe(w)a; kiepö(w)a; kiefö(w)a]; zien, opnemen, bekijken, aanzien, afzien.
kiepohajĕ; aannemen, zich bereid verklaren.
kiepokana [kiefokana]; openspringen, uit elkander springen.
kiepokiepo [kiefokiefo]; het glaga riet.
kiepoö; dicht van den regen.
kiepopoä [kiefofoä]; verbrijzeld, vergruisd.
kiepoqöaq; open, uit elkander.
kieqja [kieqjĕ]; met de vlakke hand om de ooren slaan.
koahajo [koq(a)hajo]; geneeskundige. V.g.l.: èko(q)hajo.
koahie(j)a [koahie(j)ĕ]; avond, nacht; koahie(j)a [koahie(j)ĕ] kapoe [kafoe]; middernacht.
köda; levend, frisch, versch.
kodo; het in eens doorslikken, opslikken.
koe; voorhoofd.
koeano [koeana]; wanneer, als, toen.
koedaqä; vertellen, zeggen.
koedè; van, afkomstig van; koedè: iejaha, waar van daan, van waar; iepoko, van binnen; ietopo [ietofo], van buiten.

koedèja; gene.
koedodoka (ook: èkoedodoka) [koedoroka]; lichaam, 20 taka's (zie: taka).
koedoe [koeroe]; uiterste punt, uiteinde, kaap.
koehaie; hulp, bijstand; hulp verleenen, helpen.
koehèdie [kohèdie; koehèlie; kohèlie]; ruilen, wisselen, verruilen, verwisselen, veranderen van vorm.
koehèdie(j)aq [koehèlie(j)aq]; veranderen van den wind.
koehiemaq; jeukte.
koeie; koeie karieha [kaliehĕ]; gaten in de ooren boren om er versierselen in te dragen. V.g.l.: kiedie.
koeiehie; richting; doel.
koeienaq [koeienanaq; koienaq; koenènaq, koenanaq]; juist, juist zijn, echt, waar, werkelijk, inderdaad.
koejaq; voortschuiven, wegschuiven, toeschuiven.
koekaq; lende.
koekoebaka; zekere pisangsoort.
koemènoeè [koemènoeĕ]; zekere boomsoort met goed deugdzaam timmerhout.
koemoe; fijntjes knijpen met vinger en duim.
koenajo; drie steenen voor treeft, om het kooksel er op te zetten.
koepèie; in de plaats van iets anders komen, vervangen, vergoeden, vergoeding.
koeripo [koelipo]; de lippen.
koe(w)a; ingaan, binnengaan.
koe(w)adie; omlaag zien, bukken.
kohèaq; hut.
kohopaie [kohofaie]; op den schoot houden.
kohopie(j)oe [kohofie(j)ĕ] (ook: kopopoiejĕ(?); kleinkind.
kokieha; verminderen, slinken.
kokoäaq; persen, drukken bij hardlijvigheid.
kokoĕ; gissen, meenen, denken, vermoeden, berekenen.
kokoie(j)aèa; lui, traag.
kokona [kokonĕ]; naar buiten, naar buiten gaan, te voorschijn komen, uitgaan, uitkomen, voor den dag komen.
(ko)koro(w)a; met elkander verzoend, vrede als einde van twist of oorlog.
kolè; het aan beide einden van een stok over de schouders dragen van lasten, wegdragen.

komojaqä; los, vrij, ontkomen.
komokomo; modder, slib, slik.
konèka; verwelkt, verdord.
konohaq(?); 12 u. 's middags.
kononaq; afvieren, vieren van touw.
koöma; rustbank, slaapbank.
kopènè; wurm, rups.
kopèq; eene soort van ebbenhout.
kopo [kofo]; begraven, graf.
kopodieqie [koforieqie]; zuigen, opzuigen, inzuigen.
koqoq; I het in iets gezakt zijn. II = kadoqö(?).
koqoqma; ronde plaats destijds aangetroffen onder de woning (bijenkorfvorm), dienende tot bewaarplaats van mandjes en ander huisraad.
koqowie; hellen, overhellen.
koraq; kennis geven, mededeelen.

m

ma(ä)hona (grwd.: hona); huwen.
mahamè; zekere pisangsoort.
mahona(q) [mohona(q); ahiemahona(q)]; vreemd; een ander, anders, onderscheiden, onderscheid, geenszins.
maonè; feest bij sterfgevallen.
mĕnokie [monokie]; wasschen, reinigen.
miemie; ver, verte; miemiena; zeer ver.
miena; mienaoe(w)apo [mienaoe(w)afĕ], vinger; mienaoe(w)aie [mienaoe(w)aè]; toon.
mienjaq; (mal.), olie.
moe; bez. vnmwd. van den tweeden persoon.
mohoie; zekere bamboesoort.
mohomohoiena [mohomohoienoe]; alle, allerlei.
mokie (omokie); wachten, toeven, verbeiden.
moko; veel, hoeveelheid; moko èodie [èorie] die(j)a [die(j)ĕ], duur, hoog in prijs.
moö; die, dat.

n

naäie(j)aha; bij zich hebben, dragen, mede of wegdragen, meenemen, wegbrengen.

naäpoe(w)aka(q) [naäfoe(w)aka(q)]; voorouders.
naèhapè [naähapè; naäpè; naèhafè; noähafè; naäfè]; aanstonds, eenmaal, in het vervolg, wachten, iets afwachten, ergens op wachten, een oogenblik.
nahaja; gezegd van iemand die een zijner bloedverwanten door den dood heeft verloren.
naienaie; schoonouders van de vrouw. Zie: amanaie.
naoemana; morgen, den volgenden morgen.
naponaq [nafonaq]; ijdel, tevergeefs, kosteloos.
naqä; aannemen, ontvangen.
naqie(j)aie; medebrengen.
nèènie [nèènè]; zoo even, onlangs.
nènèka; verscheurd, aan stukken gescheurd.
nie(j)a [nie(j)ĕ] = die(j)a [die(j)ĕ].
nie(j)oöhieniea [nie(j)oöhienieĕ]; inham, baai.
noaha; kienoaha (kanoaha); zooals dat.
noahaq; kunnen, mogen, krijgen.
noèaäq; schuins, omlaag, zooals eene flesch terwijl er uit geschonken wordt.
noenohoie [nonohoie]; vragen, navraag doen.
noha; toelaten, laten begaan; laat het geschieden of zijn.
nokie; klein.
noöienĕ; nieuw, pas, eerst.
noönie; tegenwoordig, nu.
no(q)o(q)ie; zooals dit.

O

oanoaha; indien, wanneer.
obieoe(w)oeha; stoelgang.
ödaq; wegleggen, bewaren, opruimen.
odokie [orokie]; een korten weg nemen, een omweg afsnijden.
oe; van, vanaf.
oedaq; op den grond neerzetten, neerleggen, plaatsen.
oekèèpa [oekèèfa]; elleboog.
oekiedopè [oekietofè]; proef, de proef nemen, beproeven.
oemahaie; bepraten, vleien.
oemahaoe; of . . . of; ik weet het niet.
oenèqie; het haar knippen, scheeren.
oeniekaq; vouw, gevouwen.
oeöbie [öoebie]; doove kool.

oeoe; stompen, vuistslagen geven.
oepanie (oefanie); likken.
oepè [oefè]; betalen van iets, voldoen.
oepĕhöjaäq [oefĕhöjaäq]; verdragen, dragen, op zich nemen.
oepoena(ie) [oefoena(ie)]; grootouders.
oe(w)a [oe(w)ĕ]; ik.
oe(w)aha; voorbijgaan, voorbij, gepasseerd.
oewĕoewĕ; eene ficussoort.
okaie; zooveel mogelijk.
okie; uittrekken van iets dat ergens in of om bevestigd is.
omiekoaqaha; urineeren.
omö; ophouden, omhooghouden, om iets op te vangen.
öö; pers. vrnwd. van den 2en persoon; gijlieden.
oödokie [oörokie]; op weg afwachten van iemand, in hinderlaag liggen.
oökie(?); slachten van een dier.
opahie(j)aka; soekoe (stam).
opèkaäq; wurgen.
opo; met iets puntigs krabben, graven of peuteren.
owahie; komen.

P

paämahaie [faämahaie]; bezoeken, op bezoek gaan.
pabèoe; opzetten van eene woning.
paboedajaq [faboedajaq]; vermengd, ondereengemengd.
paböha [faböha]; gaar, rijp. V.g.l.: paha böhaq.
padahèboe(w)a [fadahèboe(w)ĕ]; huwelijk, huwen.
padaiejaäq; hangen, opgehangen zijn aan iets.
padiehoie(j)aqā [fariehoie(j)aqā; faliehoie(j)aqā]; verward, door elkander, dooreengemengd.
padiehopie [fariehofie]; bedaard, zacht, stilletjes, langzaam.
padiekaā [fariekaā]; tegenpartij, tegenstander.
padoedoie; bij elkander verzameld.
padoewaā; het benoodigd materiaal voor het tot stand brengen van een of ander.
paèdoha [paèloha]; hangen, opgehangen zijn aan iets.
paèhie; bloedverwant(?).
paèho; verhuizen, naar eene andere plaats overbrengen, verplaatsen.

paèie; overspel bedrijven, buitenechtelijke gemeenschap, minnehandel hebben.

paènoe; opzetten van eene woning.

pahabieaäq [pahabie(j)aq]; om het eerst trachten te bemachtigen; met zijn velen wedijveren om iets meester te worden.

pahaboe(w)ĕ; streng, kluwen.

pa(ha)böhaq [fa(ha)böhaq]; gaar, rijp, koken, gaar maken.

pahadodie(j)aäq; vergelden, beantwoorden, vergoeden, weeromgeven.

pahadoho [fahaloho]; pahadoho [fahaloho] èkiedjaie(j)oe; schuldgevoel, berouw.

pahaèkoe; te vuur zetten om te koken.

pahakè(j)aq; het feest gegeven bij het te water laten van een sampan.

pahakie(j)a [pahakie(j)o]; rots, gesteente.

pahakoienanaq; vast, standvastig, bestendig.

pahaö; de korte redevoering gehouden bij het «kaléak(oe)baba» feest.

pahapèaq; in bedwang houden, beletten.

pahapoeè(q); [fahafoeè(q)]; voltooid, klaar, gereed; ook: verzameld, bijeen.

pahjo [fahjĕ]; het van plaats veranderen, zich verplaatsen.

pahodaie; staart.

pahoehoedoe [fahoehoeroe]; rollen, voortrollen.

pahoemana; ± 6 u. in den morgen.

pahoeoenaq; soekoe (stam).

pahoqoekie; met de vuist of knokkels stooten inz. op het hoofd en het gelaat.

pahoraie; den bijslaap uitoefenen.

paienènèaq [faienènèaq]; regelen, rangschikken, in orde brengen.

pakahadè [pĕkahadè; pakahalè; pĕkahalè]; dooden van levende wezens.

pakahopa [fakahofĕ], omhelzen, in de armen houden.

pakaö(w)aq; onder eene massa herkennen, kennis maken het uit elkander kennen.

pakarahaq [fakarahaq]; overdwars.

pakèho(w)oq; verbieden, tegengaan, verboden zijn.

pakè(j)aq; iets wat men ergens opplakt.

pakèlie(j)a [fakèrie(j)a]; ruilen, verwisselen.

pakie(j)oe; verborgen, verscholen.

pakiemaha; tegen iets slaan of stooten.

pakieno; wedijveren, wie het sterkste is.

pakieopo [pakieofĕ]; plat op den buik liggen.

pakoba; achterna komen, iemand achternaloopen om hem in te halen.

pakoehè [fakoehè]; paal, stijl, mast.

pakoehie(j)aq [pakoehè(j)aq]; roeren, omroeren.

pakoehö(j)aq [fakoehö(j)aq]; aaneengehecht, samengelascht, aangezet, verlengd.

pakoeienanaq; vertrouwen stellen, vertrouwen, lichtgeloovig.

pakoenaq; leeren; kèo pakoenaq aiekiedjaieboe [aèkietaieboe]; onbeschoft, lomp.

pakoenoejo; uitslag, vurigheid in het gezicht.

pakoeoe(w)aq [pakoeqäq]; gooien, weggooien, werpen, smakken, smijten.

pakoepèq [fakoefèq]; geschil, verschil.

pakoe(w)aq; bevel, last.

pakohaq; verkrijgen, erlangen.

pako(q)öhaäq; in bezit genomen, gekregen worden, gevangen genomen.

pako(w)èhko(w)èh; hinken.

pamahaoema [pamahaoma]; duister, avond.

pamahona [iepamahona]; anders worden, veranderen.

pamèmèho; de tong uitsteken.

pana(h) [fana(h)]; schudden, iets of ergens aan schudden.

panako [fanako; pĕnĕko; fĕnĕko]; juist, juist van pas, toereikend, genoegzaam, voldoende, reeds, toereikend, vol, voltallig, in zijn geheel.

panakona [fanakonĕ]; gelijk, gelijk zijn, gelijk in waarde; kie(j)abaq [kè(j)abaq] panakona [fanakonĕ], zonder wederga; panakonaäq [fanakonĕäq], evenbeeld, wederga.

panaoe [fanaoe]; aanspreken, toespreken.

panapa; uitspannen, uitspreiden.

panè [fanè]; op een korten afstand, dichtbij; hopanè [hofanè], genaderd, bijna, nabij.

panènèhaie; bedrog, list, streek.

panieha(q) [panèha(q)]; spoedig, schielijk, gauw, snel, haast, spoed.

paodèaq; overal in het rond, rondom in het rond.

paoeho(q); ergens wegleggen, weggelegd hebben om het te bewaren, plaatsen, neerzetten.
paoe(w)a [paoe(w)ĕ]; woordentwist bijleggen.
paoe(w)aoe; schudden, iets of ergens aan schudden.
paopajaäq [faofajaäq]; in geregelde volgorde op, in of naast elkander geplaatste, bij elkander behoorende voorwerpen; stapel, stel.
paopèkie(j)aq; plooi.
papa [fafa]; wang.
papĕrabie; sprong, het springen.
papèa [fafèĕ]; hellend, scheef.
papèhodie; geraas en getier makend.
papoedoe [papoeroe] (grwd. èpoedoe?); vechten, plukharen.
paqjo; stampen, aanstampen.
parabie; stap, schrede.
parahoeie; loeren, bespieden, beloeren.
parako(w)a; in gezelschap van.
pariehoie(j)aqä [faliehoie(j)aqä]; verward, door elkander, dooreengemengd.
pariepoepoeh; zekere boomsoort met deugdzaam timmerhout.
parieqö [farieqö]; doen maken, vervaardigen.
paroepèie [faroefèie]; vermengd, dooreengemengd, ondereengemengd.
paroähaja; 12 u. 's middags.
parobiekie; zekere pisangsoort.
paroriepo [faroriefo]; baard, sik.
pè [pèè; aboepè;]; aangeven, aanreiken, overgeven; ha boepè; aan iemand geven, aan een ander geven.
pè(j)aha [fè(j)aha]; zenden van zaken.
pĕkaka; gespannen, strak.
pĕkakarie(j)aq; in de rondte draaien.
pènjako [pĕnjako; fènjako; fĕnjako], te leen, wat teruggegeven moet worden, te leen vragen, leenen van iemand.
pènohie(j)o [fènohie(j)o]; begeerig, belust.
piehie [fiehie]; wrijven, knijpen, zacht tusschen de vingers knijpen, zacht drukken van de ledematen.
pie(j)ako(w)èq; zekere pisangsoort.
piekie(j)aq; uitkloppen van kleedingstukken.
piekopieko; eene liaansoort.

piekoöie; bijten van menschen en dieren.

pienahaāq [pĕnahaāq]; zich omkeeren, omdraaien in den slaap.

pieöhaāq; pak, bundel.

piepienaq; gezien kunnen worden, te zien zijn, zichtbaar zijn.

poedaq; in water afkooken.

poedarie; borstvin der visschen. (Zie: èpoedarie).

poekoie; open en bloot, openen.

poeoenjaq; samenverbonden zooals een rist uien, bladeren van een tak, vruchten aan een steel.

poepoedoe [poepoeroe; foefoeroe]; iemand kwaad doen, woedend moorden, alles overhoop steken wat men ontmoet (v.g.l.: papoedoe).

poeqā; vluchten, wegloopen, hard loopen.

poerieho [poelieho; foelieĥĕ]; weduwnaar.

pohaie; mogen.

pohoie(j)aoda; denk er over na, bedenk wel.

pöhöjaq; I gedachte, nadenken, overdenken. II verbeelding, voorstelling, waan.

poporo [foforo]; leugenachtig, leugen.

poöpèkie(j)aq; vouw, gevouwen.

r

radjo; (mal.), hoofd.

rapat; (mal.), terechtzitting, rechtbank.

t

taka; twintig; een term, die de hoeveelheid te ruilen goed aangeeft, destijds in gebruik bij de bepaling van de ruilwaarde van diverse goederen (de waarde kwam overeen met 20 centen); een gewicht overeenkomende met ± 5 katis gewicht.

tjientjien; (mal.), ring.

w

wakiepörö [wakieförö]; benauwd, beklemd, aamborstig.

Telwoorden.

een; (è)kahaèq [(è)kaè]q;

twee; adoe(w)a [aroe(w)a; adoe(w)ĕ];

drie; akoloe;
vier; a(o)pa [a(o)fa];
vijf; adieba [arieba; aliebĕ];
zes; akieākiena [akieakienĕ];
zeven; adieba / arieba / aliebĕ hie adoe(w)a; / aroe(w)a; / adoe(w)ĕ;
acht; a(o)pa hie a(o)pa [a(o)fa hie a(o)fa];
negen; abaiekahaèq [kaèq];
tien; kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq];
elf; kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq] hie (è)kahaèq, [(è)kaèq].
twaalf; kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq] hie adoe(w)a; / aroe(w)a; / adoe(w)ĕ;
enz.
twintig; (è)kahaèq [(è)kaèq] taka.
een en twintig; (è)kahaèq [(è)kaèq] taka hie (è)kahaèq [(è)kaèq];
enz.
dertig; (è)kahaèq [(è)kaeq] taka hie kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq];
een en dertig; (è)kahaèq [(è)kaèq] taka hie kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq], hie (è)kahaèq (è)kaèq];
enz.
veertig; adoe(w)a / aroe(w)a / adoe(w)ĕ taka;
een en veertig; adoe(w)a / aroe(w)a / adoe(w)ĕ taka hie (è)kahaèq [(è)kaèq].
enz.
vijftig; adoe(w)a / aroe(w)a / adoe(w)ĕ taka hie kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq.
zestig; akaloe taka;
zeventig; akoloe taka hie kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq];
tachtig; a(o)pa / a(o)fa taka;
negentig; a(o)pa / a(o)fa taka hie kiepa(a)oeq [kiefa(a)oeq];

honderd; adieba, arieba, aliebĕ } taka;
tweehonderd; kiepa(a)oeq, kiefa(a)oeq } taka;
vier honderd; (è)kahaèq [(è)kaèq] koedodoka [koedoroka].
(elke toon en vinger voor een «taka» gerekend).

B. ZINNETJES.

1. Hoe heet gij? Hoe heet hij?	Haie nie(j)omoe; èèho niejo die(j)a.
2. Hoe heet dit eiland, dit landschap, die doesoen?	Haie nie(j)o kèpoe èie, èloppo èie, kaoedara èana.
3. Waar woont gij?	Iejahaie èoebaboe (iejahaie (h)èaboebaja).
4. Wilt gij klappers ruilen tegen koralen; zoo ja, hoeveel klappers krijg ik dan voor vijftien snoeren koralen?	Èèie(j)o öö koehèdieawa ie(j)-opoh èdolèdolè apèakoenanaq apieha èpoh aoe(w)odie ie(j)oho dolè dolè kiepa(a)oeq hie adieba.
5. Zijt niet bevreesd, ik zal U geen kwaad doen.	Ie(j)araq èkahaho kieabaq oewa boeadomoe.
6. Hoeveel bedraagt het aantal inwoners van deze kampong?	Apieha èomona oekakaq ieho kaoedara ietèq.
7. Hoe heet degene, die dit huis gebouwd heeft, wien dat huis toebehoort.	Haie nie(j)o oekaka kiepaènoe èoeba èie, èoeba èana haie.
8. Zijt gij gehuwd?	Öö ho maähona [padahè-boe(w)a].
9. Hoeveel kinderen hebt gij?	Apieha èaraboe.
10. Gij moogt niet daarheen gaan.	Kie(j)abaq pöhaie awa(h) iedjiędja(h).
11. Wees niet boos op mij.	È(ie)(j)araq (è)pahoe(w)a ie öö.
12. Ik heb goederen van den overwal medegebracht, ze zijn mooier dan die welke U door den chinees N. N. zijn verkocht.	Oe(w)a kienaqie(j)aie èdoboe koedè kahapa kaoe(w)a koeiena-(na)q ie(j)o ho oedoboe kjahi ie(j)o moö kie(j)odie(j)aäqha.

13. Hoeveel kains heeft die maleier gekocht?	Apieha èkain èodie èko(w)èq èana.
14. Ik wil naar die doesoen; hebt gij lust mede te gaan?	Oe(w)a kahaja iekaoedara èana; öö kahapie abako(w)a ieoe(w)a.
15. Dit is mijn huis; die jongen daarginds is mijn zoon.	Èie èoebaäoe èana èpaiedjie-djah èaraèmanieaoe.
16. Hij is uw neef, zij uwe nicht; die is zijne moeder.	Kie(j)a èlahaoeboe, èhöda èana èlahaoe öö, èana ènaènadie(j)ĕ.
17. Mij is een ongeluk overkomen.	Oe(w)a kamanaä kie(j)oha.
18. Wie heeft deze sampan gemaakt?	Haie kieparieqö èloha èie.
19. Deze is mijne lans, gene die van mijn zoon.	Èie kaäjoqaoe koedè(j)a w(a)-araaoe èmanie.
20. Ik wil dit zus en dat zoo hebben.	Oe(w)a kiepadjiejoa èie oeoboe no(q)o(q)ie oe(w)a kiepadjiejoa èa(q) oeoboe noaha.
21. Hebt gij mij begrepen! neen nog niet mijnheer.	Öö ho makaoe(w)a(q)oe(w)a, kèo kaoepè biedie.
22. Morgen ga ik naar die doesoen.	Naoemana oebaha kaoedara èana.
23. Zoo even gewerd mij het bericht van het vergaan van de prauw pĕntjalang toebehoorende aan dien maleier.	Nèènie(è) èdohoieaqö èloha èko(w)èq èana kiekèo(w)a.
24. Voor niet en te vergeefs heb ik op U gewacht.	Kie(j)abaqä kie(j)a kèho(w)a mokieaoe ie(j)ĕmoe.
25. Ik wil volstrekt niet hebben, dat gij aldus handelt.	Kie(j)abaq wahapie koeienaqie(j)o kaboeaboe kienoaha.
26. Van eene moeder.	Kahaèq ènaèna.
27. Zooveel mogelijk moet ge de bevelen van uw hoofd opvolgen.	Okaie öö jadaqèiedjie radjoboe.
28. Twee maal twee is vier; vijf min één is vier; twee maal twee is vier; acht gedeeld door twee is vier.	Anohienoe(w)a adoe(w)a a(o)pa; adieba kakoebèodaq kahaèq kabie(j)a a(o)pa; adoe(w)a kamakamako ie(j)o adoe(w)a

	kaä(o)pa; a(o)pa hie a(o)pa kamieha adoe(w)a ie(j)a a(o)pa.
29. Zonder hulp van anderen hebt gij den diefstal niet kunnen plegen.	Oakèo (è)koehaie oèka(q)ka(q) kie(j)abaq owobèho.
30. Gij of ik; hij en ik.	Oemahaoe öö oemahaoe (oe)wa; kie(j)a hie oe(w)a.
31. Wat mij betreft.	Oe(w)a haba.
32. Wat zou het.	Hakie oe(w)a.
33. Oók ik wil er heen.	Hèoe(w)a kahaja iedjiedja(h) of: oe(w)a kahajaba.
34. Kasian die arme meid.	Kaä èbahoka ie(j)ohöda èana.

C. RAADSELS (Èadoehoie; Èaroehie; Èkoehie(j)o).

1. Èèhie(j)o èhopo kie(j)oe adoe(w)a.
   Wat heeft twee windgaten?
   Oplossing: èpanoe — de neus.

2. Èkafalafie a(o)fahie a(o)fa èfakoehè.
   Welk stoomschip heeft acht masten?
   Oplossing: èhoqä — de inktvisch.

3. Èoeba kahabaoeba kahaèq aèkadoba barieboeriboe èka(q)ka(q) kiekie(j)a iehodie(j)a.
   Een woning met één deur, waarbinnen ontelbare personen verblijf houden.
   Oplossing: èoeba oekieho — mierennest, termietenheuvel.

4. Èka(q)ka(q) kahaèq kĕno kokona iekoekonie(j)a èèkadjie(j)a.
   Een persoon, die, al etende, zijn gevoeg doet.
   Oplossing: èokohè — schaaf.

5. Èmèo kahaèq kaoe(w)ie kieèhèkoe(q) èhokoeoekoe(w)ĕ kĕbahè èmèo kaiekoko njamaooefanie hèie(j)odie(j)ĕ.
   Eene zwarte kat, zittende op een afgesneden stuk hout, wier achterste wordt gelikt door eene roode kat, die aangeloopen komt.
   Oplossing: èpèrie(j)oq èdiekiehooe(j)obie — een aarden (metalen) pot die op een treeft te kook wordt gezet.

6. Èka(q)ka(q) kahaèq kaoe(w)ie èoedoedie(j)a kaoedahjo èkiedjaiedie(j)a kaäoeba kahabaoeba ĕpoeroeroeie èoebadie(j)a.
Een persoon met een zwart hoofd en witten buik, wiens woning op een dakbedekking gelijkt.
Oplossing: èpo(ö)kaha — spin.

7. Ehewa oekoeo kahai keaba kia eoeoe kabahaela emas hi eperak.
Een vrucht zonder steel, inhoudende goud en zilver.
Oplossing: eara ajamoe — kippenei.

8. Kahai ekaka kia kinono eoea kia kibibitto ebo ke afe amaohka kia kia kiekaha ikoädia.
Een persoon, die voedsel tot zich neemt en water drinkt doch zijn gevoeg doet uit zijn mond.
Oplossing: ekidihopa — aarden (metalen) pot.

9. Kahai ekaka afe akapajo kia kaboehohora kabaäo.
Een persoon, die, wanneer hij gestoken wordt, zingt en daarna sterft.
Oplossing: epeo — kikvorsch.

10. Kikia ekaka kahai aipoeroe ika aböhada kaboelo maänapona ke afe akapoeroe kia keaba ihoea jonia.
Een persoon, die, wanneer hij ons steekt, ons doet weenen, doch die niet geraakt wordt, wanneer wij naar hem steken.
Oplossing: ekanoa — rook.

11. Kikia kahai eoeba aroeada eoekoena ke epoeroeroeie dia pamohomohoina epoeahhadia kaboepoehai boekokoi.
Eene woning op slechts twee stijlen en met eene veelsoortige dakbedekking, welke zich bewegen kan.
Oplossing: ekiadoboe — kip.

12. Kikia ekaka aiïkada elopo kapehea earoehe ikaä oe beloa keapo elopo koeanaha epao jonia.
Een persoon, die bij het aanbreken van den dag zich heen en weer beweegt en zingt aan den oever van de rivier maar bij het invallen van den avond verlamd raakt.
Oplossing: epoeroeroei oebaka — ooghaartjes.

13. Kikia aroea ekaka afeaiïka elopo aböhada epapoeroe edioboedia.

Twee personen, die, den ganschen dag door, niets anders doen dan met elkander twisten.

Oplossing: ekaä — mond.

14. Kahai ekaka kia kaäbadjoe ke epoe kia ke akakapoe kia kaboedapoe iara eabadjoe.

Een persoon, die jong zijnde, een baadje draagt doch oud wordende dat kleedingstuk aflegt.

Oplossing: eabeha — bamboeriet.
Met «badjoe» wordt het dekblad (hulsel) van het eetbaar uitspruitsel bedoeld.

15. Kahai ekaka kaäoeba eoeba karoemimi kaikoko ke afe akadodo kia dipahawa.

Een persoon, die in eene woning van rood glas huist en boos wordt wanneer men hem aanvat.

Oplossing: eobie — vuur.

16. Kikia ekaka keaba kapoehai boeoea epamania ke afe abahabario kia ekoa kaboekoheaähoi kidara.

Vele personen, die, al gaande, een dak vervaardigen.

Oplossing: ekahino — witte mier.

17. Kahai ekaka kaäkabo ihea oekoeo.

Een persoon, die een groot net op een boomtak vervaardigt.

Oplossing: epoekaha — spin.

18. Kahai ekaka kaäpoeroeroe kaikoko afe akararakoei kia kabaditahaähoi joka.

Een persoon met rood haar, die, wanneer men hem schudt, onmiddelijk daarop steekt.

Oplossing: eoebi — salak (e. s. v. rottanpalm met eetbare vrucht.)

19. Kahai ekaka kia kinono ke keaba ipoehai meka kekia keo napona abeo kia kaboedohai ekaka kidara eëodia.

Een persoon, die eet en braakt doch niet zijn gevoeg kan doen; braakt hij, dan wordt zulks door een ieder gehoord.

Oplossing: epoöhki — geweer.

20. Kahai eapoeq keaba hinoeki enoeoenia afe abaära kia ka(ma)-hapi ekaka moeno earadia.

Een slang van géén geringe afmeting, wier eieren gaarne door den mensch worden gegeten.

Oplossing: eopa — kalebas.

D. VERHALEN (Ekoedaäjo).

I. Ekoedaäjo ekoanoo kipahóna hi ekaka. Tjeritera tikoes kawin sama orang.

E. Kikia hale ilopo eana aroea epoinamo moö,
M. Adalah doeloe dinegrie itoe doea gadis jang
E. káoea epoeahhadia, kamoephi ipahona hi epo-
M. amat elok roepanja tiada maoe kawin dengan boe-
E. nanami kidara ilopo eana, ke kikia pe ilopo
M. djang semoea di negrie itoe tetapi adalah di negrie
E. eana kahai ekaka, moö kioha ikarara epoeahhadia,
M. itoe satoe orang jang boeroek sekali roepanja
E. kia kamoephi boekokoi dakioho, iarakoea
M. dia tiada maoe berdjalan siang soepaja djangan
E. kiepöa kia ekaka, be mania kia, ke kaoea
M. di lihat dia orang djangan maloe dia tetapi bagoes
E. ikarara eohoradia, kia kaha dakóahia ioeba
M. sekali njanjiannja dia berdjalan malam diroemah
E. kapoinamo aroea nèèni, ke keaba iahapi kia boekoi
M. gadis gadis doea tahadi tetapi tiada maoe dia boeka
E. eoeba jonia, kaeanaha diboehohora ekaka kioha
M. roema sama dia djadi menjanjilah orang boeroek
E. neëni, kamahapi kapoinamo eana jonia, ia boe-
M. tahadi djadi maoe gadis gadis itoe sama dia di boe-
E. koi eoeba, ke keaba eobi iho eoeba,
M. kanja roemah tetapi tiada api didalam roemah
E. kanoaha iabaetara hia iphoko, moko hinoea kia
M. bagitoelah main main dia didalam banjak kali dia
E. ikoea ioeba kapoinamo eana, ipaänoha kia,
M. masoek di roemah gadis gadis itoe bakawin dia orang
E. ke iaoeijaha moko hinoea kia ioeba eana,
M. tetapi maskipoen banjak kali dia di roemah itoe
E. kaoepe ipakawa kapoinamo epoakha oekaka eana, ka-
M. belom tahoe gadis gadis roepa orang itoe ba
E. noaha na ekaka ikaoedara eana, daboeodo
M. gitoe. djoega orang di kampoeng itoe lama lama

E. beteekent Engganeesch.
M. „ Maleisch.

E. kamoephoei ekaka kia iabapoea epoeahhadia, kamaniaha
M. diintai orang dia melihat roepanja maloelah
E. kia be ipoa ekaka eitabopo epoeahhadia, be
M. dia sebab dilihat orang kaboeroekan roepanja sebab
E. keaba ipoehai bahaopi enaniania, di moenaha ehobe
M. tiada bisa tahan kamaloeannja di ambillah doeri
E. eajo, ikitahaäoda iiodia, di koeboea iho
M. ikan ditjoetjoekkan di pantatnja masoek kedalam
E. eëkaha kabapadi ekoanoe idita, noaha eadohoda
M. djamban mendjadi tikoes disana bagitoe penghabisan
E. oeia ekaka eana iabapadi ekoanoe, kamoho kapoi-
M. hal orang itoe mendjadi tikoes tetapi gadis
E. namo neëni iabaoökahhai kia ekaka, kamaniaha kia
M. gadis tahadi diketawai dia orang maloelah dia
E. be kia kepaäno hi ekoanoe, kaeanaha dipoeaka
M. sebab dia bakawin dengan tikoes lantas berangkat
E. kia aroewa jana iohki, be kia kahapi kaha
M. dia berdoewa ka tepi laoet sebab dia maoe pergi
E. ikimo kamaäko kia, ke kahai keaba
M. di negri tiada ketahoean bernang dia tetapi satoe tiada
E. iaäo kabiada kia iohki, ke hemoö kahai
M. koeat tinggallah dia di tepi tetapi jang satoe
E. iaboehkoda jana, ke edioboe enania moö
M. teroes pergilah kesana tetapi sebab maloenja jang
E. kahai neëni kakoekoeöha ekitaida, kamanoenoehi iaba-
M. satoe tahadi soesahlah hatinja di mintaknja men-
E. padi kia eëa, kakoeinana kabapadi eëa kia
M. djadi dia batoe djadi betoellah mendjadi batoe dia
E. noöni i kioa, ke anonia hemoö kaähko
M. sekarang di teloek Kioa tetapi kawannja jang bernang
E. iabakoa ikaoedara kahai, ke kia kahahona kaha
M. sampai di kampong satoe tetapi dia takoetlah pergi
E. ioeba oekaka, beo ipoeroe kia, kaeanaha
M. diroemah orang kalau kalau di boenoeh dia djadi
E. iminaäwa kia ihea oekoeo kahai, iabaja idita,
M. naiklah dia kedahan kajoe satoe tinggal di sitoe
E. kamoho kahai kaähoeoi kajai itopo kaha
M. maka satoe perampoean toea toeroen di bawah pergi
E. mahanoeani kaoedara, ke afe adohoda ihoadi,
M. menjapoe kampong tetapi kalau soedah di sapoe

E. kahibadodoboeipe, be epoeroekoeo kidadapoe kia
M. kotor lagi sabab daoen kajoe djatoh djatoh dia
E. koede itebe, kaboepoaha kaähoeoi itebe, kahai
M. dari atas dilihatlah perampoean toea keatas satoe
E. epoinamo kihehekoe ihea oekoeo eana,
M. perampoean gadis doedoek didahan kajoe itoe
E. iabahadi kia iajai itopo, iabakoeaha ioeba-
M. di panggillah dia toeroen kebawah masoeklah di roe-
E. dia hi ipeda eoea jonia, ke keaba
M. mahnja dan di kasilah makanan sama dia tetapi tiada
E. ipakawa dadoedia kikia ekaka mohona ioebadia,
M. di ketahoei lakinja ada orang lain di roemahnja
E. ke daboeodo ipakawaäwana, kahipahonaha kia
M. tetapi lama lama di ketahoeilah dan di kawinkan dia
E. hi eponanami kahai, daboeodo kabaäraha kia
M. dengan boedjang satoe lama lama beranaklah dia
E. kabaäraha earadia akiakine, ke daboeodo ka-
M. dianakkannja anaknja anam tetapi lama lama soe-
E. mahapiha dadoedia moeno honania eana hi
M. kalah lakinja memakan bininja itoe dengan
E. ekararadia, kaboedohoi honania kamahapi kia,
M. anakanaknja di dengar oleh bininja maoe dia
E. boepoea hi ekararadja, ke keaba ipoehai,
M. lari dengan anak anaknja tetapi tiada bisa
E. kaeana inonaha kia hi ekararadia jo
M. maka di makanlah dia dengan anakanaknja oleh
E. dadoedia, ke keaba iboeododa eabaäodia kahiböda,
M. lakinja tetapi tiada lama matinja hidoep
E. ke dadoedia hi kaänonia hokaha
M. poela tetapi lakinja dengan kawannja soedah pergi
E. moho kaeanaha eoepoeadia hi ekararadia
M. lain (tempat) lantas larinja dengan anak anaknja
E. eana, iamakoea iho oelohao kabaehko jana
M. itoe menoempang di dalam sampan pergi ka
E. ilopodia iabapoa noena hi kidara kaä-
M. negerinja mendapatkan iboenja dengan semoea kawan
E. nonia, noaha ekoedaäjo ekaka moö kipahona
M. kawannja demikianlah tjeritera orang jang berkawin
E. hi ekoänoe.
M. dengan tikoes.

epoinamo; gadis.
kapoinamo; gadis gadis.
eara; anak.
ekarara; anakanak.
kabaära; beranak.
kabaäraha; beranaklah, menganakkan.

II. Ekoedaäjo epoeroehi Kamoeki Kapoe
Tjeritera boeroeng helang memakan (mentah) anak anak
ikanaja äona.
sampai habis.

E. Kikia hale ilopo eana pane i Boeo-boeo kahai
M. Adalah doeloe di negrie anoe dekat di Boeo-boeo satoe
E. kaoedara, enjiahha oekaka kaäphia, kamoho kapoe
M. kampong tempat orang berladang tetapi anak
E. kikiada ioeba iomo kahai kaähoeoi,
M. anak adalah di roemah di toenggoe satoe perampoean
E. daboeodo iabaäoha kaähoeoi eana,
M. toea lama kelamaän matilah perampoean toea itoe
E. kakeaba ekaka komoa kapoe abaha
M. djadi tiada orang menoenggoe anak anak kalau pergi
E. kahoamana ephia, kamoho kahai keëpa epoeroehi
M. bapaknja keladang maka satoe boeroeng helang
E. kipopoa kapoe ioeba keaba moö komo,
M. melihat anak anak di roemah tiada jang menoenggoe
E. kia kamahapiha moeno kapoe, di boekaida
M. dia maoelah makan anak anak di tangkapnjalah
E. kahai maaona jahaioebadia iamano idita,
M. satoe di bawanja karoemahnja di makannja disana
E. noahana edioboedia jooekahaokahao, kapanene ikanaja
M. bagitoelah dia bikin tiap tiap hari ampir ampir habis
E. kapoe eana, kiekoekoeohoi ekitai oekaka moö ka-
M. anak anak itoe menjoesahkan hati orang jang be-
E. äoeba idita, kabaoadiha emakawa, kamoeinoi elopo
M. roemah di sitoe mentjarilah pikiran menggali tanah
E. enjiahha kapoe, abaha kanapoe ephia,
M. tempat anak anak kalau pergi orang toea keladang
E. kaboda idita eoea panako hi kapoe
M. di simpan di sana makanan tjoekoep boeat anak anak

E. eana, kanoaha ipakoeada kapoe kidara ihopa
M. itoe bagitoe di kasi masoek anak anak semoea di dalam
E. oelopo eana, kabaiha epoeroehi kaboepoa
M. lobang tanah itoe datanglah boeroeng helang melihat
E. hokeaba kapoe ioeba, iamana epo
M. soedah tiada anak anak di roemah di ambil kelapa
E. eahhainia kamoekoekoe kidoeia eanipa oekaka,
M. moedanja menoeroet saperti penokoknja orang
E. kaboedohoida kapoe eana, kaboeoea, abai
M. di dengarlah anak anak itoe katanja soedah datang
E. naenai, kapakaiwaha epoeroehi enjiahha kapoe,
M. mak saja (lantas) taoelah boeroeng helang tempat anak
E. kamanaha kia iamainoi, inaaona kahai, jaha
M. anak pergilah dia menggali diambillah satoe ka
E. ioebadia, kamoeno, kahinoahana edioboedia ka-
M. roemahnja dimakannja bagitoe poelalah dia bikin meng-
E. moekanaja kapoe, kamoho ekaka kidara kaparoeroe
M. habiskan anak anak maka orang semoea berkoempoel
E. okaha bapoeroe kia ioebadia, ke keaba
M. hendak memboenoeh dia di roemahnja tetapi tiada
E. ipoehai be amoehonaekina ekite enjiahhania,
M. bisa sebab tinggilah kajoe merbau tempatnja
E. kamoho ekoanoe kahai kaboeoea noöi jona:
M. tetapi tikoes satoe membilang bagini sama dia orang
E. „Kaoeada oekoehai arioe oebaiteëi kia", ka-
M. baiklah (saja) toeloeng kamoe (saja) tipoe dia per-
E. mana ekoanoe itebe, kaboeoea noöi jo epoe-
M. gilah tikoes keatas membilang bagini sama boe-
E. roehi : «nane oepoa pe cheoekoemoe",
M. roeng helang mari (saja) lihat doeloe koetoemoe
E. kaboepe epoeroehi epaäepania jo oekoanoe,
M. di kasi boeroeng helang sajapnja sama tikoes
E. kamoho ekoanoe kaboehohoka epoeroedoei
M. tetapi tikoes memotong motong boeloe boeloe
E. oepaäepania epoeroehi eana ikanajaäona, iadohada
M. sajapnja boeroeng helang itoe sampai habis sesoedah
E. eana, kamoeëhaha ekoanoe epoeroehi, kapoeoeda
M. itoe menerdjanglah tikoes boeroeng helang djatoh
E. itopo, kamoho ekaka itopo kapakahadeha kia
M. kabawah maka orang di bawah memboenoehlah dia

E. iabaäo, ke kahai kakeo kai
M. (sampai) mati tetapi satoe perampoean boenting datang
E. idita akaha bahaori earadia jo oepoeroehi,
M. disitoe hendak membalaskan anaknja kepada boeroeng
E. kabipoeha kia, ke kapikobaha ekanoeoenoe
M. memotonglah dia tetapi terperetjiklah koekoe
E. oepoeroehi iho oekitaidia, kaboepedaiha ekitai-
M. boeroeng helang kedalam peroetnja belahlah
E. kabake, kabaäo idita, noahana eia oekoedaäjo
M. peroetnja matilah disitoe bagitoelah hal tjeritera
E. epoeroehi eana, ke noöni kikia da elopo
M. boeroeng helang itoe tetapi sekarang ada lagi negerie
E. eana moö kanio eanoenoejoe poeroehi pane
M. itoe jang bernama pemotongan boeroeng helang dekat
E. i Boeoboeo.
M. di Boeoboeo.

Kabake; iaitoelah terpakai mendjadi kata pengganti kaädaän boeat orang jang menanggoeng soesah seperti orang sakit, jang mati jang baroe kematian atau orang jang roepanja soesah.

III. Ekoedaäjo ekoeaha ediho.
Tjeritera permoelaän gempa.

E. Kikia hale ilopo eana kahai ekaka kanio
M. Adalah doeloe di negrie anoe satoe orang (jang) ber-
E. Kipajoda, kikia earadia kahai, keaba iboeododa
M. nama Kipajoda adalah anaknja satoe tiada lama
E. kabaäoha earadia, kaeanaha kapoeriho ekaka, kabahoa
M. matilah anaknja lantas berpantang orang dilarang-
E. amana iarakoea kabakabo ioeë
M. lah (oleh) bapaknja soepaja djangan mendjaring dilaoet
E. edodohodia, ke kikia kahaneha ekaka kahada
M. pegangannja tetapi ada djoega orang pergilah
E. ioeë, be keaba ipoehai bahaopi epaoedio,
M. di laoet sebab tiada bisa menahan ingin makan ikan
E. jona kapahawaha Kipajoda jona,
M. sama (dia orang) marahlah Kipajoda sama (dia orang)
E. kanoaha abiada ekaka kaha ioeë kaba-
M. demikianlah apabila ada orang pergi dilaoet mendja-

E. kabo kapahowaha Kipajoda, eana eahhadia kamimihi
M. ring marahlah Kipajoda itoelah sebabnja bentji
E. ebahhau kaänonia jonia, dimoephoeiha kia noöi
M. hati kawannja sama dia di tipoelah dia bagini
E. edioboeda, kamoeinoi elopo kahibahapoei itebe
M. di bikinnja di galinja(lah) tanah ditoetoepnja lagi diatas
E. iarakoea kapöa, kamana ekaka kahabakabo
M. soepaja djangan kelihatan pergi orang mendjaring
E. ioeë edahoa Kipajoda, kamoho elaäoda
M. di laoet (jang) di larang Kipajoda maka didapatnja
E. eajo di paböha ikahakoda ehopo oelopo, kapanihana
M. ikan di panggang di sebelah lobang tanah sigerahlah
E. kabai Kipajoda kapoeloi kaboedodo ebohe kaha-
M. datang Kipajoda meratap memegang toembak melihat
E. bapöa ekaka kila eajo eana, ke edioboe eani-
M. orang dapat ikan itoe tetapi sebab lekas
E. mohhoinia, keaba ipöpöa ekoa, kaeanaha kake-
M. (boeroeboeroe)nja tiada dilihat djalan lantas terpe-
E. poaha kia jana ipoko, kahipanihana kaänonia
M. rosoklah dia sampai kedalam lekas djoega kawannja
E. boekao ehopo elopo eana, kanoaha eiadia, ke
M. menoetoep lobang tanah itoe bagitoelah adanja tetapi
E. noöi eidji Kipajoda koede ipoko: «aboha be
M. bagini kata Kipajoda dari dalam soedah sebab
E. aroe hobaoboe noaha, abadohoi, amaämina
M. kamoe soedah bikin bagitoe dengarlah kalau soenjilah
E. oea ke oea hokeorada, ke abia da oea,
M. saja tetapi saja soedah ilanglah tetapi kalau lagi ada
E. aroe kainonoana," iadohoda eana kamoeinoi
M. saja kamoe merasa nanti sesoedah itoe digali
E. Kipajoda elopo eana kamoekokona i Poepoeko, ke
M. Kipajoda tanah itoe keloearlah di Poepoeko tetapi
E. panena epainononia ioebadia, kahimainoi kamoe-
M. dekatlah perasaännja di roemahnja di galinja lagi (lantas)
E. kokonaha i Hoköa, kapakaoeaha homimina
M. keloearlah di Hoköa di ketahoeilah soedah djaoehlah
E. kia koede eoebadia, koeanaha eaoebadia idita,
M. dia dari roemahnja lantas beroemahlah dia di sitoe
E. keaba iboeododa kaboekoeda eiadia idita jo
M. tiada lama di kasi tahoelah halnja di sitoe kepada

E. kaähoeoi kahai be kia kabapadia
M. perampoean toewa satoe sebab dia maoe mendjadi
E. eahabadoa idita, eana eah hadia afe ahai kahapi
M. keramat di sitoe itoelah sebabnja kalau siapa maoe
E. boepe kia ipeda eooe kidipaböha
M. mengasih dia di kasilah boeah kepajang jang di panggang
E. emeno hi eanaoa, ke keaba iabape
M. toewak kelapa dengan ikan djompol tetapi tiada di kasi
E. maänapona abohada afe aioea Kipajoda
M. sadja tjoema kalau di gojang (oleh) Kipajoda
E. elopo ei kaeanaha epape oekaka jonia,
M. tanah ini lantas (baroelah) di kasi orang sama dia
E. noahana ekoedaäjo ekoeaha oediho.
M. bagitoelah tjeriteranja permoelaän gempa.

oe; gojang.
oea kioe; saja gojang.
oea homaoe; saja soedah gojang.
oea kioea; saja nanti gojang.
naähape oeamaoe; nanti saja gojang.
epaoe; penggojang.
aoeoe (aioe); kalau di gojang.
aioea; kalau di gojang nanti.
ekamanjoe; tanah gojang.

IV. Eahhadia bemanio Doepaoba ekoeroe Koma.
Sebabnja bernama Doepaoba oedjoeng Koma.

E. Kikia kahauda aroea hi kamani aroea
M. Adalah perampoean doewa dengan lalaki doewa
E. kapakoekoea kia kipaobaha i Koma, be
M. berdjandji dia orang hendak bertemoe di Koma sebab
E. kia kahapi oepaeëi, kamoho kahauda ka-
M. dia orang maoe berkendak maka perampoean me-
E. badeke eitto mehe kamani eana, kapario ki-
M. noemboek pisang makanan lalaki itoe di bikin ki-
E. īnopha aroea, kamoho kamani eana kabai kahapaoba
M. īnopha doewa maka lalaki itoe datang bertemoe
E. edita hi kahauda neëni, ke kahauda
M. di sitoe dengan perampoewan tahadi tetapi perampoewan
E. kipe kiīnopha kahai jona, inona
M. mengasi kiinopha satoe sama dia orang di makanlah

E. ke kahai iabaoda kia mehe naoemana, kaiïka
M. tetapi satoe di simpan makanannja beresoek teranglah
E. elopo, kamoho kamani eana kahapi kahoea ioebada,
M. doenia lantas lalaki itoe maoe pergi diroemahnja
E. kaeanaha di pakene hi kahauda aroea eana
M. lantas bermohon dengan perampoewan doewa itoe
E. kaboepe kahauda eana kiïnopha jona,
M. di kasilah (oleh) perampoewan itoe kiïnopha sama dia
E. ke kamani kaboepoekaida eoea eana,
M. orang tetapi lelaki memboekalah makanan itoe
E. kaboepoaha enonoa ehoka, kapahawaha kia
M. dilihatlah (bekas) makanan lipas marahlah dia orang
E. jo kahauda eana, diboepoeaha jana ioebada,
M. sama perampoewan itoe larilah ka roemahnja
E. di poeaka baha kahauda eana ioebada,
M. pergi djoegalah perampoewan itoe karoemahnja
E. noahana eahhadia beianioha ekaka «Doepaoba»
M. bagitoelah sebabnja diseboet orang Doepaoba
E. ekoeroe Koma, kamoho kiïnopha kabapadiha eëa.
M. oedjoeng Koma tetapi kiïnopha mendjadi batoe.

Kiïnopha; satoe matjam makanan orang Engano jang di bikin dari pisang jang soedah masak di toemboek tjampoer dengan ampas kelapa lantas di boengkoes besar besar di masak atau di panggang.

V. Epakodai ekohha eapita ekoko hi edahaijo.
Permoelaän penjoe oedang karang ikan boental dan biawak.

E. Kikia hale ekaka ilopo Dahaijoa moö kaha
M. Adalah doeloe orang di negrie Dahaijoa jang pergi
E. ioeë kahabakabo, aopa kia, kaboeoea
M. di laoet hendaq mendjaring ampat dia orang berkatalah
E. noöi ekaka kahai jo kaänonia: «awaha idita,
M. bagini orang satoe sama kawannja pergilah di sitoe
E. boepoa eiha enionia oea mehe, be coeë
M. melihat apa apa makanan saja, sebab laoet
E. kaohki, iaoeiha oeparoeroei iteë, naähape kapa-
M. kering bijarlah saja koempoel di sini nanti (kita) sama

E. hare moeno,» kamana moï kahai kabaoahki eei
M. sama makan pergilah jang satoe memoengoet binatang
E. oeë iabape jo anonia neëni, kamokoha edi
M. laoet di kasi sama kawannja tahadi banjaklah jang
E. paroeroeidia eana, ke ikanajaä da
M. di koempoelnja itoe tetapi di habiskanlah (oleh)
E. anonia keaba ipe kia, kaeanaha kapahawaha
M. kawannja tiada di beri dia lantas marahlah
E. kia jo anonia eana, kabaoadiha eamakawa, ka-
M. dia sama kawannja itoe ditjeharilah pikiran ka-
E. boeoea noöi jo anonia: «kako pe boepoea
M. tanja bagini sama kawannja kita tjoba doeloe lari
E. iteë, afe ahai moö eoö," kakoemo kamoeoöno
M. disini kalau siapa jang koewat ditjobalah tiada koeat
E. anonia, moö kaiteëi kia neëni, kahiboeoea jo
M. kawannja jang menipoe dia tahadi dia bilang lagi sama
E. anonia: «kaoeada oeabapadi eajo, afe abaohi
M. kawannja baiklah (kamoe) mendjadi ikan kalau kering
E. eoeë, naäni kaboepoeroeha oö ekaka", ka-
M. laoet kelak di boenoehlah kamoe (oleh) orang be-
E. koeinana do edioeadia, kabapadiha anonia eajo
M. toellah seperti dia bilang mendjadilah kawannja ikan
E. kanio ekoko iadohoda eana kahibapadi
M. bernama ekoko (ikan boental) sesoedah itoe mendjadi
E. ha kia eapita, kamoho kaänona aroea
M. lagi dia oedang karang maka kawannja doewa
E. kabakabo, di baita eajo moko, kakoko hodaha
M. mendjaring (lagi) mendapat ikan banjak (lantas) besarlah
E. eoeë, kaeanaha dimoena, elaäoda eajo, kababelai
M. laoet lantas diambillah di dapatnja ikan di belahnja
E. hi kahapakkoea eënonia, ke ekaka moö kahai
M. dan memboeang sisiknja tetapi orang jang satoe
E. kia kipakkoea eëno oeajo eana ibakadia, kamoe-
M. dia boewang sisik ikan itoe di matanja di selam-
E. kenoha iho oeë, ke keaba ipoehai ipeora,
M. kanlah kedalam laoet tetapi tiada bisa tanggal
E. noaha moko hinoea kahi, keaba ipeora, koenanaha
M. bagitoe banjak kali djoega tiada tanggal lantas
E. di boeoea jo anonia: «keaba ihipoehai peora
M. dia bilang sama kawannja tiada bisa lagi tanggal

E. eëno oeajo koede ebakau, hi afe oena kia
M. sisik ikan dari matakoe dan kalau saja bawa dia
E. ikaäkihi kahiba poehoda, kaoeada oeaäoeba iho
M. di darat makin sakitlah baiklah saja beroemah di
E. oeë iarakoea kahibapoeho, iadohoda eitjidia,
M. laoet soepaja djangan sakit lagi sesoedah berkata
E. kakoemino kia, kamoena epoeroe oebaba kamoekopia
M. di selamkan dia diambil daoen birah di toetoepkan
E. ikoekania, kahikoemino, kaeanaha kabapadi kia
M. di belakangnja di selam lagi lantas mendjadi dia
E. ekohha, ke anonia kahai kaboepoa hokeora
M. penjoe tetapi kawannja satoe melihat soedah hilang
E. kaänonia kidara, kapakkoeada eajo, di moena ekari-
M. kawannja semoea di boewanglah ikan di ambil rotan
E. hoida, kaboekitaha iiodia, kaba-
M. pentjoetjoek ikannja di tjoetjoekkan di pantatnja men-
E. padiha kia edahajo, kabapoea janaikokoeë, noahana
M. djadilah dia biawak larilah kahoetan demikianlah
E. ekoedaäjodia.
M. tjeriteranja.

kino; selam.
kamoekino (kakoemino); menjelam.
kahamakino; hendak menjelam.
kopi; toetoep.
kamoekopi; menoetoep.
kahamakopi; hendak menoetoep.
kamoekopia; menoetoepkan.
homoekopi; soedah tertoetoep.
eanopi (earopi); penoetoep.
kitaha; tjoetjoek.
kaboekitaha; mentjoetjoek.
kababoekitaha; hendak mentjoetjoek.
oea haboekitaha; saja soedah mentjoetjoek.
oea kikitahaäoa; saja hendak mentjoetjoek.
eakitaha; pentjoetjoek.

VI Ekoedaäjo epaeëi oeapoe hi ekaka.
Tjeritera perkendakan oelar dengan orang.

E. Kikia hale ilopo Lehaleha kahai ekitawo,
M. Adalah doeloe di negrie Lehaleha satoe djanda pe-

E. ke dakoahia kabai kahai eapoe
M. rampoean tetapi malam malam datang satoe oelar
E. kahapoeëi hi ekitawo
M. jang besar hendak berkendak dengan perampoean djanda
E. neëni, noahania dakoahia, daboeodo kamaniaha
M. tahadi bagitoelah tiap tiap malam lama lama maloelah
E. kaãno ekitawo eana, be eapoe
M. kawan (sanak) perampoean djanda itoe sebab oelar
E. kai kahabaeëi hi anona, kaena hakapario
M. datang berkendak dengan sanaknja lantas dia bikin
E. ekonaha iekoa oeapoe eana, dapoelopo
M. perangkap di djalan oelar itoe sasoedah malam
E. kamana kahanea ekaka kamaomo iohki, kabaiha
M. pergi separoh orang mengintai di tepi datanglah
E. eapoe eana kabaikoeaha iho ekonaha eana,
M. oelar itoe masoeklah didalam perangkap itoe
E. kapanihana di boehoka esa oeakaroeba, kapoeoedaha
M. lekaslah di potong ikat pintoenja djatohlah
E. eakao eana, kaeanaha diboehoka ekaraha oeapoe,
M. pintoe itoe lantas dipotong badan oelar
E. kipamimihikaha eënonia idita kabapadi eëa,
M. melompatlompatlah sisiknja disitoe mendjadi batoe
E. kidera kaboedohoida ekitawo eana,
M. semoea didengarlah (oleh) djanda perampoean itoe
E. hobaão hobeadia, kamanoenoehi ha iabapadi
M. soedah mati sobatnja di mintalah soepaja mendjadi
E. kia eëa, hi earadia kahai kia kihopai kakoemiha
M. dia batoe dan anaknja satoe dia pangkoe mendjadilah
E. eana, kanoaha na eapoe eana hi ekonaha hi
M. itoe bagitoe djoega oelar itoe dan perangkap dan
E. ekaka moõ kikia edita kidara kabapadi eëa,
M. orang jang ada disitoe semoea mendjadi batoe
E. kabapadi eahabedoa, noöni afeahai moö
M. lantas mendjadi keramat sekarang barangsiapa jang
E. kapoeho koepo dibaha idita kahabape ekoeè
M. sakit bangkak pergilah di sitoe memberi setan
E. idita, iaoea etapoehodia, noaha edipakoedodo
M. di sitoe soepaja baik sakitnja bagitoe kepertjaän
E. ekaka iteë, eana eadohoda ekoedaäjodia.
M. orang di sini itoelah penghabisan tjeriteranja.

ekitawo = kaboekoe.
dakoahia = karkoahia.
artinja «kipamimihika» seperti orang melempar air maka aie itoe naik kemanamana djadi titik air itoe kena djoega sama kita.

VII. Ekoedaäjo ekaka edikodo moenia.
Tjeritera orang di talan ikan kerapoe.

E. Kikia hale kahai ekaka moö kaäpia iohki
M. Adalah doeloe satoe orang jang berladang di tepi
E. pane i Koma, kaboekoöha epo idita, daboeodo
M. dekat di Koma di tanamlah kelapa di sitoe lama lama
E. kamaämoeho epodia kamahawa, kaboepario kahai
M. besarlah kelapanja berboeah di bikinnja satoe
E. emeno, iho oehapoadia kahai dibaha kia kahabario
M. toewak dalam harinja satoe pergilah dia membikin
E. emenonia, kamoho eoeĕ eoö koeinana, di boeoëa
M. toeaknja tetapi laoet koewat sekali di bilang
E. noöi: «iaoeiha eöö öö eoeĕ, keaba oepoehai
M. bagini maskipoen koewat kamoe laoet tiada bisa (ka-
E. bohki emenoi" iadohada kia kaha-
M. moe) tjaboet (batang) toewak (saja) sesoedah dia bi-
E. bario emenonia di poeaka jona ioebada, kaika elopo
M. kin toeaknja poelanglah karoemahnja terang doenia
E. kahibaha kia kahabario emenonia eana,
M. (pagi harinja) pergi lagi dia membikin toeaknja itoe
E. ke iabakoa kia idita, kaboepoaha hobaha
M. tetapi sesampai dia di sitoe di lihatnjalah soedah pergi
E. ephodia ihoano edioboe enahapinia jo
M. kelapanja di tengah oleh sebab sajangnja kapada
E. epho emenonia, kamoeaähko jaha idita, di boedodo
M. kelapa toeaknja bernanglah pergi kesitoe dia pegang
E. eaaö kahai, ke kapanihana kabai moenia
M. pisau satoe tetapi dengan lekas datang ikan kerapoe
E. aio, kaboekodoha kia hi eaäodia kia kidodo,
M. besar di telannjalah dia dengan pisaunja dia pegang
E. kamoho eajo eana kapakokojaäha ekaka edikodo-
M. adapoen ikan itoe didjalankannjalah orang jang di
E. dia eana kapakekehia elopo, kaboeoea noöi
M. telannja itoe mengelilingi tanah berkatalah bagini

E. ekaka jo eajo kikodo kia: «ika hobakoa
M. orang kapada ikan menelan dia kita soedah sampai
E. ikodoaboe?" «o ika hopane,"
M. di tempat (kamoe menelan saja) ja kita soedah dekat,
E. kaboeoea moenia eana, nonoahana epanoenoehi
M. katanja ikan kerapoe itoe demikianlah pertanjaan
E. ekaka eana jo oeajo, oebihoka ioeë ekodo-
M. orang itoe sama ikan sampai di laoet tempat
E. adia kabakoa kia idita, kapanihana ka-
M. penelannja sesampai dia di sana (dengan) lekas di
E. boekitaha eaäodia ikitai moenia eana, ka-
M. tjoetjoekkan pisaunja keperoet ikan kerapoe itoe ke-
E. kokonaha kia, kamoeaähko jana iohki, kamana
M. loearlah dia dia bernang pergi di tepi pergilah
E. ioebadia, kamoho moenia kabaäoha idita
M. di roemahnja tetapi ikan kerapoe matilah di sitoe
E. kabapadi eodoa ioeë Kikohea.
M. mendjadi gosong di laoet Kikohea.

VIII. Ekoedaäjo ehöda kahai kanio Badikokaebo.
Tjeritera perampoen satoe bernama Badikokaebo.

E. Kidikoeda kikia hade ilopo eana kahai ekaka
M. Ditjeritrakan adalah doeloe di negrie itoe satoe orang
E. kaha iphiada hi honania, moö kanio
M. pergi keladangnja dengan bininja jang bernama
E. Badikokaebo, kahamoepohoia ehewa ephiada
M. Badikokaebo hendak memboengkoes boewah ladangnja
E. eitto, ke kabakoada kia iphiada, kabahaudiha
M. pisang tetapi sesampailah dia di ladangnja bangkitlah
E. epapoeroe jona, kamoho emani di baha
M. perkalahian sama (dia orang) lantas lelaki pergilah
E. ikoheaädia, ke honania kamaninihai- eanehanjonia,
M. di pondoknja tetapi bininja mengerdjakan pekerdjaännja
E. kamoho emani neëni dibibipoi ekoeo pamohomo-
M. maka lalaki tahadi di potong kajoe bermatjam-
E. homa, kapakkoea iho oebo, ke kakepoada
M. matjam di boewang kedalam air tetapi tenggelamlah
E. kidera, kahibiphoe ekoeo kahai, kapakkoea iho
M. samoea di potong lagi kajoe satoe di boewang di

E. oebo, kaeanaha kaboedoao eana ekoeo eporo,
M. dalam air lantas merampoeng itoe kajoe eporo
E. kaparioho ekoeo eana elohaodia, iadohoda
M. di bikinlah kajoe itoe sampannja sesoedah (habis)
E. elohaodia ipario, kamoena eoekoeoedia ekoeo
M. sampannja di bikin di ambilnja galanja kajoe
E. ikaä oebo, kapoeaka, kamoho honania kaboeoea
M. di tepi air berangkat tetapi bininja membilang
E. noöni: «meo oepoeaka iijaha eahoeamoe", ka-
M. bagini mengapa berangkat kemana pergimoe mem-
E. boeoea noöni dadoedia: „iaba idita, oea kahaea
M. bilang bagini lakinja tinggallah di sitoe saja hendak
E. moho, keafe ahai kabaipoe ekoeo
M. pergi lain (tampat) tetapi kalau siapa memotong kajoe
E. idita, abaoea jo earaka, iabakoeda
M. di sitoe bilang sama anak kita soepaja di kasi tahoe
E. jo oea, oepakoeaä ekioe hi ebo kahabapoeroe
M. sama saja saja soeroeh angin dan oedjan memboenoeh
E. kia", kanoaha oebihoka noöni eahaoa kabaipoe
M. dia bagitoelah sahingga sekarang pantang memotong
E. ekoeo iohki koede Eahai, jana ikoeroe Koma,
M. kajoe di tepi dari Eahai sampai di oedjoeng Koma
E. kamoho ekaka dipoeaka jana ikimo.
M. tetapi orang itoe berangkat ke negrie jang tiada
M. ketahoean.

IX. Ekoedaäjo epakodai edahauhoe.
Tjeritera permoelaän goentoer (petoes).

E. Kikia hale ilopo eana ekaka moö kipario
M. Adalah doeloe di negrie anoe orang jang membikin
E. elohao, iadohoda ehabariodia, kabahadiha kaä-
M. sampan soedah habis pekerdjaännja di panggillah te-
E. nonia kahababahaoro elohaodia koede ihokoeë,
M. mannja hendak manarik sampannja dari hoetan
E. kabakoä kia i Eoeoe, keaba ipoehai boehokai
M. sesampai dia orang di Eoeoe tiada bisa djalan
E. elohao eana, kaenaha kapoeakaha ekaka eana jana
M. sampan itoe lantas berangkatlah orang itoe pergi
E. ioebada, ke ekaka, moö kahaora elohao neëni,
M. karoemahnja tetapi orang jang menarik sampan tahadi

E. kidopoe iho oelahao kahai epho hi eiia,
M. meninggalkan didalam sampan satoe kelapa dan rotan
E. di poeaka ekaka ioebada, kamoho elohao
M. besar poelanglah orang karoemahnja tetapi sampan
E. heëni kaminaäwa ihea enawaë itebe, ka-
M. tahadi naiklah kedahan boenga kenanga diatas te-
E. boeika elopo, kahaibai ekaka kahaba habaoro
M. ranglah hari datang lagi orang hendak menarik
E. elohaoda, ke hobaha moho, koeanaha
M. sampannja tetapi soedah pergi lain (tempat) lantas
E. kakao ekitaida kaboepopoa itebe, be elohao
M. heran hatinja melihat keatas sebab sampan
E. kahimamana itebe, iaboedaba, kabapodiha edahauhoe,
M. pergilah keatas lenjap mendjadilah goentoer
E. eana eahhadia abaitji edahauhoe, elohao
M. itoelah sebabnja kalau berboenji goentoer sampan
E. kaboekokoi, kamoho epho ipoko kabahoe-
M. berdjalan tetapi boewah kelapa di dalam bergoeling
E. hoedoe ekaroekoedia moö kioera, noaha eiadia
M. goeling soearanja jang berboenji bagitoelah halnja
E. oebihoka oehapoadia eï kikia elopo eana kanio
M. sahingga pada hari ini ada tanah itoe bernama
E. Kiodahaoelaho, hi eëa moko idita eana,
M. tempat sampan naik dan batoe banjak di sana itoe
E. kidioea, ekaka moö kahaoro elohao eana.
M. kabarnja orang jang menarik sampan itoe.

VERTALING.

I. Verhaal van eene rat, die met twee meisjes geslachtelijke gemeenschap had.

In eene zekere landstreek waren twee beeldschoone meisjes, die niet wilden huwen met de jongelingen uit het land. Aldaar woonde ook een jongeling, die, van wege zijn leelijk uiterlijk, zich schaamde om zich over dag op straat te vertoonen; hij zong echter prachtig. Op een avond begaf hij zich naar de woning van die meisjes, om hun een bezoek te brengen; zij wilden hem echter niet in huis laten. De jongeling hief een gezang aan, waarop de meisjes genegenheid voor hem opvatten en hem lieten binnenkomen. In de woning brandde geen licht.

Herhaalde malen bezocht de jongeling de meisjes en oefende dan den bijslaap met hen uit. (Aangezien bij zijne komst in de woning nimmer licht brandde) wisten de meisjes, alhoewel hij herhaaldelijk bij hen was geweest, niet, hoe hij er uitzag. Evenmin wist het doesoenvolk dat. Eerst, nadat men hem had begluurd, zag men zijn (leelijk) uiterlijk. Nu de doesoengenooten wisten hoe hij er uit zag, schaamde de jongeling zich zoo, dat hij een vischgraat in zijn achterste stak, in het privaat verdween en toen eene rat werd. Aldus het einde vān den jongeling. Men lachte de meisjes uit. Aangezien zij zich ook schaamden, omdat zij zich met eene rat hadden afgegeven, verlieten zij hun woning en gingen naar het strand, met het doel om (al zwemmende) den overwal (het onbekende land) te bereiken. Een hunner was echter daartoe niet in staat. Verdrietig daarover smeekte zij om in een steen te worden veranderd. Aldus geschiedde; de steen bevindt zich nog in de Kioabaai. Haar vriendin (bereikte den overwal en) kwam in eene doesoen. Bevreesd door de bevolking te worden gedood, indien zij eene woning binnenging, klom zij in een boom en bleef op een tak zitten. Eene oude vrouw, die bezig was het erf voor hare woning te vegen, doch het erf maar niet schoon kon krijgen, omdat steeds bladeren van dien boom neervielen, zag, opwaarts kijkende, het meisje zitten en riep haar toe naar beneden te komen. Het meisje werd daarop door de oude vrouw naar hare woning gebracht, en verbleef daar. Eerst na geruimen tijd kwam de man van de oude vrouw te weten, dat een vreemde zich in hunne woning bevond. Het meisje nu werd uitgehuwelijkt aan een jongeling en baarde zes kinderen. Ten laatste kwam de wensch bij haar man op, om haar en hunne kinderen te verslinden. Toen de vrouw van dit voornemen kennis droeg, wilde zij zich met hare kinderen uit de voeten maken; dit gelukte haar echter niet, met het gevolg, dat zij allen door den man werden verslonden. Niet lang na hun dood herleefden zij weder. Toen de vrouw zag, dat haar man en zijne makkers vertrokken waren, scheepte zij zich met hare kinderen in een kano in en keerde naar haren geboortegrond, bij hare moeder en vriendinnen terug. Aldus luidt het verhaal van iemand, die met een rat geslachtelijke gemeenschap had.

II. Verhaal van een kiekendief, die kinderen verslond.

Eertijds bevond zich nabij Boewoboewo eene doesoen bewoond door landbouwersgezinnen, die, wanneer zij naar den veldarbeid gingen, hunne kinderen in de doesoen achterlieten onder de hoede van eene oude vrouw. Na haren dood hield echter niemand meer toezicht op die kinderen, wanneer men zich naar de «ephija" [1] begaf. Een kiekendief zag dat de kinderen onbewaakt achterbleven en maakte van de gelegenheid gebruik, om een hunner mede te voeren en te verslinden. Aldus ging de kiekendief dagen achtereen te werk, totdat hij bijna alle kinderen had verslonden. Het doesoenvolk was zeer terneergeslagen en bedroefd en overdacht hoe ten deze moest worden gehandeld. Men besloot een kuil te graven, waarin de kinderen zouden worden schuilgehouden met het noodige voedsel, wanneer men aan den veldarbeid ging. Aldus deed de bevolking, toen zij zich weder naar de „ephija" begaf. De kiekendief zag, dat in de woningen geene kinderen meer aanwezig waren, nam toen eene klappernoot en sloeg daarop, daardoor een geluid gevende, alsof men doende was om eene noot te splijten. De kinderen, dat geluid hoorende, riepen: «Onze ouders zijn reeds terug." De kiekendief wist nu, waar de kinderen waren, haalde een hunner uit den kuil, voerde het mede en verslond het. Zoo ging de kiekendief steeds te werk, totdat alle kinderen waren verslonden. De doesoenbewoners beraadslaagden nu, hoe zij het moesten aanleggen om den kiekendief te dooden, doch zagen er geen gat in, omdat het dier in een hoogen merbawboom verblijf hield. Eene rat kwam en zeide tot hen: «Wacht maar, ik zal jelui wel helpen; ik zal den kiekendief bedriegen." De rat klom in den boom en sprak tot den kiekendief: «Komaan, laat ik je eens luizen". De kiekendief gaf zijne vleugels aan de rat. In stede van te luizen, knaagde de rat de veeren af en gaf ten slotte den kiekendief een trap, die hem uit den boom deed vallen, waarop hij door het volk werd gedood. Eene zwangere vrouw, die wraak wilde nemen over den dood van haar kind, sneed in den vogel, met het gevolg, dat een der klauwen van den kiekendief met kracht tegen den buik van de vrouw stootte; de buik werd opengereten en de vrouw bleef op de plaats dood. Aldus luidt het verhaal van dien kiekendief.

[1] Ephija = bouwland.

De plek, waar een en ander gebeurde, ligt bij Boewoboewo en heet nu nog: «eanoenoejoe poeroehi» d. w. z.: de plaats, waar de veeren van den kiekendief zijn afgeknaagd.

III. Verhaal omtrent het ontstaan van aardbevingen.

In eene zekere landstreek woonde een man, die Kipajoda heette. Hij had een kind, dat echter op jeugdigen leeftijd stierf. Bij het overlijden van zijn kind vaardigde hij (in den rouwtijd) een verbod uit; hij verbood namelijk een ieder, om op zijne bezittingen met een net in zee te visschen. Dat verbod werd echter onophoudelijk door eenige lieden overtreden, omdat zij den lust, om visch te eten, niet konden bedwingen. Zulks wekte immer den toorn van Kipajoda op, die dan ook niet naliet telkenmale tegen hen uit te varen. Het gevolg was dat die lieden [1] hem een kwaad hart toedroegen, en besloten hem door een list uit den weg te ruimen. Een kuil werd gegraven en zoodanig bedekt, dat zij niet te zien was. Tegen het verbod van Kipajoda in, vischten zij weder met een net in zee en poften den gevangen visch aan den kant van den kuil. Spoedig kwam Kipajoda, al scheldende [2], aangeloopen, met eene lans in de hand en zette de overtreders na. Aangezien hij uit al zijne macht liep, lette hij niet op waar hij liep, met het gevolg dat hij in den kuil terecht kwam, welke onmiddelijk door zijne vijanden [3] werd dicht gemaakt. Kipajoda sprak: «Het zij zoo, dat gij aldus met mij gehandeld hebt. Hoor mij aan! Wanneer het (hier) stil en eenzaam blijft, zal dat het bewijs zijn, dat ik gestorven [4] ben. Mocht ik nog in leven zijn, dan zult gij dat wel gewaar worden." Kipajoda begon daarop (in den grond) te graven en kwam te Poepoekoe uit. Aangezien hij, naar het hem voorkwam, zich nog te dicht bij zijne woning bevond, ging hij voort met graven en kwam te Hoköa uit. Hij meende nu ver genoeg van zijn woonplaats verwijderd te zijn en bouwde zich dáár eene woning. Niet lang daarna deelde Kipajoda het voorgevallene mede aan eene oude vrouw en gaf haar te kennen dat hij een «eahabadoa» [5] wilde worden. Een ieder, die hem

[1] Lett.: „makkers".
[2] „ „klagende".
[3] „ „makkers".
[4] „ „verdwenen".
[5] Nl.: „dat hij een geest wilde worden; de plek, waar hij bleef, moest dan als heilig worden aangemerkt.

wilde vereeren, moest een offermaal aanbieden, bestaande in gepofte kapajangvruchten, gegisten palmwijn en gepoften djompol [1]. Geofferd mocht echter alleen worden, wanneer Kipajoda (teekenen van leven gaf en) de aarde schudde. Aldus luidt het verhaal omtrent het ontstaan van aardbevingen.

IV. Waarom Kaap Koma (ook wel) Doepaoba wordt genoemd.

Er waren twee mannen en twee vrouwen, die afgesproken hadden, om elkander bij Kaap Koma te ontmoeten en minnehandel te hebben. De vrouwen gingen pisang stampen, om kiinopha» [2] te bereiden, welke lekkernij zij alsdan die mannen wilden voorzetten. Twee stukken kiinopha werden klaar gemaakt. Toen de mannen kwamen werd hun een van die stukken voorgezet, dat door hen werd genuttigd. Het andere stuk werd bewaard, om hun den volgenden morgen tot maal te dienen. Bij het aanbreken van den dag vroegen zij aan de vrouwen vergunning om naar huis te gaan en werd hun daarop het tweede stuk kiinopha voorgezet. Zij openden het pisangblad en bemerkten, dat een kakkerlak van de kiinopha had gegeten, waarop zij op die vrouwen boos werden en weggingen. De vrouwen keerden ook naar hunne woning terug. Kaap Koma wordt daarom dan ook Doepaoba geheeten n.l. de plek, waar minnehandel is gedreven. Het niet genuttigde stuk kiinopha veranderde in steen.

V. Verhaal omtrent het ontstaan van de zeeschildpad, van de garnaal, van den rog en van den leguaan.

In de doesoen Dokaijoa wilden vier personen met een groot net in zee visschen. Een hunner zeide tot zijn kameraden: «Ga daarheen om ook voor mij visch te vangen; ik zal, omdat het eb is, hier blijven en al wat ik op het strand vang of vind, dat eetbaar is, verzamelen. Gezamenlijk zullen wij dan een en ander verorberen." Hij verzamelde (inderdaad) de eetbare diertjes en gaf die aan zijn makkers; deze aten echter alles op, zonder ook maar een enkele aan hem te geven. Hij werd boos op zijne makkers en zon op wraak. Hij zeide tot een zijner makkers:

[1] E. s. v. eetbare zeevisch.

[2] Kiinopha wordt bereid van fijn gestampte rijpe pisangs, die, vermengd met de uitgeperste vezels van de klappernoot, gewikkeld worden in een pisangblad en dan gekookt of gepoft worden.

«Komaan, laat ons een wedloop houden, om te zien, wie van ons het vlugst kan loopen". De makker legde het af. Hij sprak toen tot hem: «Je doet beter een visch te worden, (want) als het eb wordt, zult ge (zeer zeker) worden gedood". Inderdaad werd deze een rog, terwijl hij zelf een garnaal werd. Wat de twee overige makkers betreft, zij wierpen hun net uit en vingen veel visch. Toen de vloed kwam opzetten, verzamelden zij de vangst. Bij het schoonmaken [1] van den visch kreeg een hunner een schub in het oog. Herhaalde malen dook hij in zee (om zich van de schub te bevrijden); de schub bleef echter in het oog zitten. Hij zeide daarop tot zijn makker: «De schub laat niet meer van mijn oog los; haal ik het oog uit het water, dan doet het mij zeer veel pijn. Ik doe daarom beter in zee te verblijven, opdat mijn oog mij geen zeer meer doet". Zoodra hij die woorden had gesproken, dook hij in zee, (kwam weder te voorschijn), nam een birahblad [2], bedekte daarmede den rug, dook wederom in zee, waarop hij in eene schildpad veranderde. Toen de overblijvende zag, dat zijne makkers waren verdwenen, wierp hij de vangst weg, nam vervolgens een stuk rottan, die voor het aanrijgen van de visschen moest dienen, stak het in zijn achterste, waarop hij in een leguaan veranderde en in het bosch verdween. Aldus het verhaal.

VI. Verhaal van een slang, die geslachtelijke gemeenschap had met een mensch.

Eertijds leefde in de doesoen Leha-Leha eene weduwe, die elken avond een bezoek kreeg van eene groote slang, welke met haar den bijslaap uitoefende. Ten laatste schaamden de verwanten der weduwe zich over haar gedrag en zetten zij zij daarom een val uit om de slang te vangen, ter plaatse, waarlangs zij gewoon was haren weg te nemen. Bij het vallen van den avond gingen zij naar het strand om de komst van de slang af te wachten. Toen de slang in den val kroop, werd snel het touw waarmede de valdeur bevestigd was, doorgesneden; daarna werd de slang in stukken gekapt. De schubben, welke zich allerwege verspreidden, veranderden in steenen. De weduwe, hoorende dat haar vriend gedood was, smeekte om

[1] Lett.: „in tweeën splijten en van de schubben ontdoen".
[2] Birah, een eetbaar knolgewas met breed blad.

met het kind, dat zij in haar schoot droeg, eveneens in een steen te worden veranderd, hetgeen dan ook geschiedde. Ook de slang, de val en een ieder, die zich bij den val bevond, veranderden in steenen. Allen werden tevens «eahabedoa» [1]. Al wie nu aan zwelling van het lichaam lijdt en bij de «eahabedoa« offert aan de daarin huizende geesten, zal van de ziekte genezen. Aldus is het vertrouwen van de Engganees (in die geesten) zooals het verhaal meldt.

VII. Verhaal van een moenia [2], die een mensch opslokt.

Eertijds had iemand een tuin aangelegd nabij Kaap Koma, welke tuin met kokospalmen werd beplant. Nadat de palmen vrucht droegen, werd een daarvan bestemd om daaruit «toewak» [3] te verkrijgen. Op een dag, toen de man bezig was om het sap te tappen, was het springvloed. Hij sprak toen tot de zee: «Al zijt ge nog zoo machtig, o! zee!, gij zijt (toch) niet in staat, om den palm, waaruit ik «toewak» verkrijg, te ontwortelen". Nadat de man «toewak» had verkregen, keerde hij huiswaarts. Daags daarop ging hij tot hetzelfde doel naar zijn tuin en zag, aldaar aangekomen, dat de kokospalm midden in zee dreef. Aangezien hij met den palm begaan was, zwom hij, een mes met zich voerende, naar de plek, waar de palm dreef. Aldra kwam een groote «moenia» aangezwommen, die hem met het mes, dat hij bij zich had, opslokte en met hem de kust rondzwom. Hij sprak aldus tot de «moenia»: «Zijn wij reeds op de plaats aangekomen, waar ge mij hebt opgeslokt". «Wij zijn er vlak bij, antwoordde de «moenia". Nog enkele malen stelde hij die vraag tot de «moenia», totdat deze hem antwoordde, dat zij op de plaats waren aangekomen. Snel sneed hij met het mes, dat hij bij zich had, den buik van de «moenia» open en kroop uit den buik, zwom daarna naar den wal en keerde naar huis terug. De «moenia», die op de plaats dood bleef, werd bij Kikohéa een «eodoa» [4].

[1] Zie de noot bij verhaal III.
[2] De „Jacob Evertsen"?
[3] Gegiste, uit den palm getapte, sap.
[4] Branding op eene ondiepe plaats of op een rif; hier wordt bedoeld de branding bij de opening tusschen de reven bij Kikohéa.

VIII. Verhaal omtrent de vrouw Badikokaebo.

Er wordt verhaald, dat eertijds in eene landstreek een man met zijne vrouw, die Badikokaebo heette naar hun tuin ging, om trossen pisang te omwikkelen.[1] In den tuin aangekomen, kregen zij woorden met elkander, met het gevolg, dat de man naar zijne hut (in den tuin) ging, terwijl de vrouw bij den veldarbeid bleef. De man nu (wilde een kano vervaardigen en) velde verschillende boomen, die hij achtereenvolgens in de rivier wierp, (om te zien of zij dreven); alle boomen zonken. Eindelijk velde hij een eporoboom, die, in het water geworpen, bleef drijven. Hij vervaardigde daaruit een kano. Nadat hij met den arbeid gereed was, nam hij een stok voor duwboom en vertrok. De vrouw sprak (toen zij haar man zag vertrekken) aldus tot hem: «Waarom ga je weg en waar ga je heen?" De man antwoordde: «Blijf waar je ben; ik wil naar elders gaan. Mocht iemand een boom willen vellen, zeg het dan aan onzen zoon, die mij aldra daarvan kennis moet geven. Ik zal dan wind en regen gelasten om dien persoon te dooden." Op grond daarvan wordt het een ieder verboden om boomen te vellen langs de kust van of Eahai tot Kaap Koma. De man vertrok naar het onbekende land.

IX. Verhaal omtrent het ontstaan van bliksem en donder.

Eertijds vervaardigde iemand in eene landstreek een kano. Nadat hij met den arbeid gereed was, verzocht hij zijne makkers om hem bij het uitsleepen van de kano behulpzaam te zijn (aan welk verzoek werd gevolg gegeven). Met de kano te Eoeoe gekomen, konden zij die niet verder voorttrekken, waarop zij naar huis gingen, na daarin een kokosnoot en een dik stuk rottan te hebben achtergelaten. Toen zij huiswaarts keerden, steeg de kano tot aan den bovensten tak van een enawaëboom. Den volgenden morgen teruggekeerd om de kano verder te sleepen, zagen zij die niet meer. Opwaarts kijkende zagen zij, tot hunne verbazing, dat zij opsteeg, (ten slotte) in het luchtruim verdween en in den bliksem veranderde. Onweert het nu, dan beweegt de kano zich voort; de kokosnoot, die zich telkenmale tegen de wanden van de kano

[1] Inz. om de vogels van de rijpe pisangs af te houden.

stoot, brengt het rommelend geluid van den donder teweeg. Tot den huidigen dag toe wordt die plaats genoemd «kiodoha oelahao», de plaats, waar de kano opsteeg. En de personen, die de kano hebben uitgesleept, zijn allen, aldus luidt het verhaal, in de steenen veranderd, die bij die plaats liggen.

X. Verhaal van een vloedgolf, die in vroegeren tijd Enggano verwoestte.

Op zekeren dag, aldus het verhaal, bereikte de vloed zulk eene ongekende hoogte, dat het eiland door de zee werd overstroomd en ieder levend wezen verdronk op één vrouw na. Hare redding dankte zij aan het zoodanig verward raken van haar haar in een doornachtigen boom, dat zij door den stroom niet kon worden medegevoerd en zich aan dien boom kon vastklampen. Bovendien zwom zij uitstekend. Nadat het water weder tot het normale peil was gedaald, klom zij den boom af. Zij was erg bedroefd toen zij zag dat zij alleen op de wereld stond, en wandelde, om afleiding te zoeken, heen en weer langs het strand. Aangezien zij honger begon te krijgen, liep zij landwaarts in om voedsel te zoeken, doch vond niets, waarmede zij zich zoude kunnen voeden. Mistroostig keerde zij naar het strand terug, in de hoop een visch te kunnen vangen om haar honger te stillen. Wel zag zij een visch, doch, toen zij den visch wilde vangen, drong die in het lichaam van een der omgekomenen. Snel nam zij een steen op en klopte daarmede met kracht op het lijk, ter plaatse, waar de visch was binnengedrongen. De visch sprong het lijk uit en verdween landwaarts. Zij wilde den visch nazetten, doch nauwelijks had zij eenige stappen gedaan of zij ontmoette een manspersoon. Zij schrok geweldig. Na van den schrik te zijn bekomen, vroeg zij hem, waar hij zoo plotseling van daan kwam; op háár na was toch een ieder bij den vloedgolf verdronken. Hij zeide haar, dat men op zijn lijk had geklopt, waarop hij tot het leven was teruggekeerd. De vrouw vertelde haar wedervaren aan den man. Zij besloten nu ook op de andere lijken met een steen te kloppen, in de hoop dat die dooden tot het leven zouden wederkeeren. Zoo gezegd zoo gedaan. En zie! De dooden herleefden. Zij (de man en de vrouw) lieten hen bijeenkomen met het doel om hen in drie gelijke partijen (opahiejaka) te verdeelen, waaraan zij de namen «Kaädoebie», «Kahaäka» en

«Kaähoa» wilden geven. Na de verdeeling bevonden zij, dat «Kahaäka» en «Kaähoa» gelijk in aantal waren, «Kaädoebie» daarentegen sterker in aantal was dan «Kaähoa» en «Kahaäka». Zij zonderden toen het meerdere aantal van «Kaädoebie» af, namen een blad van eoaieboom en sloegen daarmede elk dier personen op den rug, met het gevolg dat zij dood neervielen. De opahiejaka's (soekoe's) [1] huwden onder elkander en bevolkten gaandeweg wederom Enggano. Aldus luidt het verhaal omtrent den oorsprong van de Engganeesche bevolking.

XI. Hoe de Engganees aan vuur kwam.

Oudtijds leefde een man, die een aanzienlijke lengte had. Op zekeren dag stond hij met den rechtervoet op het eiland «Kèpoe adoewa» en met den linkervoet op het eiland «Kèpoe K(a)oeqpanoe», terwijl hij het gelaat naar het noorden had gekeerd. Hij hield in de hand een lang en dik stuk hout van den èooeboom, dat uitgebrand was. Met kracht slingerde hij het stuk hout naar het eiland «Kèpoe Kaikoekka» [2], waar het aan den voet van den berg Nanoeoea terecht kwam. Zoodra het stuk hout op den grond viel, vatte het vlam. Toen de bevolking dat zag, liep zij den berg af om het stuk hout weg te halen, doch slaagde daarin niet omdat een rat het vuur had uitgedoofd, nadat zij een gloeienden sintel had medegenomen. De bevolking zette de rat na; deze wist aan hare vervolgers te ontkomen, door in eene opening van een grooten boom te kruipen. Ten tweede male slingerde de man een uitgebrand stuk hout, nu van den èpoeninoboom, naar het eiland «Kèpoe Kaikoekka». Het stuk hout kwam wederom terecht aan den voet van den berg Nanoeoea, nabij de plaats waar het eestbedoelde stuk hout was neergekomen. Ook nu vatte het vlam, zoodra het op den grond viel. Opnieuw trachtte de bevolking het vuur machtig te worden, doch wederom zonder resultaat, omdat ook nu de rat het vuur had uitgedoofd, nadat zij een gloeienden sintel had medegenomen. De bevolking in hevigen toorn ontstoken, maakte jacht op de rat, die ten slotte gevangen

[1] Een andere lezing omtrent den oorsprong der bevolking en het ontstaan der soekoes, geeft het verhaal medegedeeld in mijne bijdrage „de Eilandengroep Enggano" (Tijdschrift v/h Ned. Aardr. Genootschap, meer uitgebreide artikelen Jaargang 1888, pag. 285 en 286).

[2] Het hoofdeiland van de „eilandengroep Enggano".

werd. Toen de bevolking de rat wilde dooden, vroeg zij om vergiffenis en beloofde zij haar aan het vuur te helpen. De rat, die vergiffenis kreeg, gaf daarop de sintels, welke nog niet waren uitgedöofd, aan de bevolking.

XII. Hoe de Engganees aan zijn eersten „èko(q)hajo" (geneeskundige) kwam.

In eene doesoen, niet meer bij name bekend, leefde een man met zijne vrouw en dochter. Toen het meisje den huwbaren leeftijd had bereikt, kwam een geest, in de gedaante van een schoonen jongeling, bij haar en vroeg haar om hare hand. Aangezien de jongeling bovendien een mooie stem had, bekoorde hij weldra het meisje, zóó, dat zij op zijn aanzoek inging. De geest leefde met haar als man en vrouw. Op een dag bemerkten de ouders, dat hunne dochter in gezegende omstandigheden verkeerde en vroegen haar, wie haar wel zwanger had gemaakt. Het meisje zeide: «Ouders, zijt niet boos op mij; een geest is mijn echtgenoot. Hij is voor een ieder, uitgenomen voor mij, onzichtbaar. Ik kan alleen zijne stem hooren". Op een dag zeide de geest tot het meisje: «Ik moet voor een vijftal dagen naar het geestenrijk terugkeeren, om mijne bloedverwanten op te zoeken. Op een plaats aan het strand, die ik je bij mijn vertrek zal aanwijzen, moet je eenige trossen rijpe pisang neerleggen, die mij als leeftocht op mijne reis moeten dienen. Zeg dit aan je ouders". Het meisje deelde, wat de geest haar verzocht had, aan hare ouders mede. Op den dag van het vertrek begaf het meisje zich, door hare ouders en verwanten vergezeld, naar het strand. De trossen rijpe pisang werden neergelegd op de door den geest aangewezen plaats. Voor zijn vertrek sprak de geest tot het meisje: «Ik ga nu weg, wacht over vijf dagen hier mijne komst af". En de geest verdween, de trossen pisang met zich medevoerende. Toen de vijfde dag dáár was, ging het meisje, wederom door hare ouders en verwanten vergezeld, naar de plaats aan het strand, waar de geest haar verwachtte. Aldaar aangekomen, vonden zij eene groote hoeveelheid bij elkander gebonden visch op het strand liggen. De geest sprak nu tot het meisje: «Zeg aan je ouders, dat de visch, die hier ligt, van mij is en als tegengeschenk moet dienen voor al hetgeen ik van hen heb ontvangen. Kom, laten wij nu naar huis gaan". Allen keerden terug. Niet lang

daarna bracht het meisje een blinden zoon ter wereld. De geest zeide tot haar: «Thans is de tijd voor mij aangebroken om je voor altijd te verlaten. Wij hebben nu een kind. Zorg goed voor het kind. Ge zijt nu vrij en kunt huwen, wien ge wilt". Het meisje antwoordde bedroefd: «Indien aldus uw besluit is, zal ik mij aan uwen wil onderwerpen". De geest verliet haar en kwam niet meer terug. Nadat het kind den mannelijken leeftijd had bereikt, gebeurde het, dat de bevolking door eene hevige epidemie werd geteisterd, die velen ten grave sleepte. Aan een ingezetene werd in een droom geopenbaard, dat de blinde jongeling de ziekte kon genezen. Hij werd ontboden, betastte het lichaam der lijders, die in een oogwenk herstelden. Sedert dien verleende hij steeds hulp aan zieken en werd de geneeskundige van de doesoen. De jongeling was inmiddels gehuwd en werd vader van een zoon, die door hem tot geneeskundige werd opgeleid. Uit zijn geslacht nu zijn de geneeskundigen op het eiland Enggano voortgesproten. Aldus het verhaal.

XIII. Verhaal omtrent het ontstaan van den krokodil.

In de doesoen Barohia leefde een stokoude leproos, die toezicht moest houden op alle kleine kinderen in die doesoen, wanneer hunne ouders aan den veldarbeid gingen. Op een dag, toen de ouders weder afwezig waren, zeide hij tot de kinderen: «Ik moet naar de rivier, om te baden, jelui moet met mij medegaan". De kinderen waren zeer in hun schik, dat zij met hem mochten gaan baden. Bij de rivier gekomen, liet hij de donkergekleurde kinderen op een heuvel wachten en ging met de lichtgekleurde kinderen een bad nemen. Nadat zij gebaad hadden verslond hij hen, het eene na het andere. Daarop keerde hij naar de doesoen terug op den voet gevolgd door eerstgenoemde kinderen. Toen de ouders, bij hunne terugkomst, niet alle kinderen terugzagen, vroegen zij aan den ouden man, waar de overigen waren gebleven. Hij antwoordde hen, dat zij hem, zonder zijne voorkennis, hadden verlaten, toen hij aan het baden was, en dat hij te vergeefs naar hen had gezocht. Dat vernemende, doorkruisten de ouders het eiland in verschillende richtingen om hunne kinderen op te sporen, echter zonder eenig resultaat; zeer bedroefd keerden zij naar de doesoen terug. Op zekeren dag, terwijl de oude man bezig was in een privaat boven de rivier zijne behoefte te doen, hoorde één

hunner een plomp in het water, alsof een kokosnoot daarin viel. Hij liep naar het privaat en zag dat de ontlasting van den ouden man uitsluitend uit kinderhoofden en beenderen bestond. Hij vertelde onmiddelijk aan zijne doesoengenooten, wat hij gezien had en zeide tot hen: «Niemand anders dan de oude man heeft onze kinderen verslonden. Wij moeten er wat op vinden om hem te dooden, want anders verslindt hij ook de kinderen, die ons nog overblijven." Al beraadslagende, kwam men ten slotte overeen, dat, wanneer zij weder aan den veldarbeid gingen, enkelen hunner zich zouden schuilhouden nabij de badplaats in de rivier, om den ouden man te bespieden. Daags na de beraadslaging zeiden zij tot den ouden man: «Vader, wij gaan aan den veldarbeid, breng onze kinderen naar de rivier om hen te baden." «'T is goed" antwoordde de oude man. Inmiddels hadden degenen, die bij de badplaats zouden achterblijven om den ouden man te bespieden, uit bamboe lange en zeer puntige lansen gesneden. Toen de oude man, nadat hij de kinderen had gebaad, één hunner wilde verslinden, kwamen zij met hunne bamboezen lansen uit hun schuilhoek te voorschijn. De oude man dit ziende, dook in het water. Snel werden hem de lansen nageworpen, met het gevolg, dat één daarvan in 's mans achterste bleef steken en onmiddelijk in een staart veranderde van vijf vademen lengte. De oude man kwam kort daarop als een krokodil uit het water te voorschijn en sprak hen toe: «Je hebt mij willen dooden en dat is jelui niet gelukt. Je ziet, dat ik nu een krokodil ben geworden. Uit wraak dat je mij hebt willen dooden, zal ik steeds jelui's vijand blijven." Daarna verdween de krokodil. Dit nu is het verhaal omtrent het ontstaan van den krokodil op het eiland Enggano.

XIV. Verhaal omtrent een mensch, die, na in een varken te zijn veranderd, weder een mensch werd.

Eertijds leefde in de doesoen Padoja een huisgezin bestaande uit man, vrouw, één zoon en éene dochter. Op zekeren dag ging de moeder met hare kinderen naar de rivier, ieder een waterkoker medenemende. Bij de rivier gekomen sprak de moeder tot hare kinderen: «blijf hier, ik ga even het bosch in, om wat bladeren te halen." Nadat de kinderen een geruimen tijd op de terugkomst van hunne moeder hadden gewacht en deze maar niet terugkeerde, gingen zij het bosch in om naar hunne

moeder te zoeken. Zij vonden haar terug, bezig zijnde een nest te maken, dat op een varkensnest (leger) geleek. De kinderen riepen: «Moeder, wat doet ge dáár en wat voert ge dáár uit." Zij gaf geen antwoord doch begon te knorren als een varken. «Moeder, waarom knort ge als een varken" riepen de kinderen daarop. De moeder antwoordde: «Keer dadelijk naar huis terug en zeg aan vader, dat ik een varken ben geworden. Indien vader mij wil vangen, dan moet hij dat persoonlijk doen met een werpnet, anders kan men mij niet in handen krijgen." De kinderen gingen naar huis terug en vertelden aan hun vader, wat voorgevallen was. Deze nu ging met spoed een groot net vervaardigen uit den bast van den bagoeboom. Toen het net gereed was, ging hij met zijne kinderen het bosch in om het varken te vangen. Nauwelijks zag de man het varken of hij wierp het net uit en had het geluk het dier te vangen. Het varken werd naar huis gebracht en aldaar geslacht. De man sneed daaruit een achterbout, gaf dien aan de kinderen en sprak tot hen: «Kinderen, hier is een achterbout en bewaar dien zorgvuldig op de horde, waarop wij onzen visch rooken." Zij voldeden aan het verlangen van hun vader. En zie! Kort daarop kwam hunne moeder uit den achterbout te voorschijn. Toen de vader dit ook zag, nam hij een lang en dik stuk bagoetouw om zijne vrouw te binden. Deze zeide nu: «Man wat hebt ge met mij voor; ge behoeft mij niet te binden. Ik ben wederom een mensch geworden en verlaat je niet meer." Het gezin leefde daarna nog geruimen tijd genoegelijk en in vrede met elkander. Aldus het verhaal.

XV. Verhaal omtrent een mensch, die met eene slang bevriend was.

Oudtijds woonde in de doesoen Léha-Léha een man, Oefo genaamd, met twee makkers; de eene heette Parikloha, de andere Karakiwah. Op zekeren dag ging Oefo alleen het bosch in. Hij werd overvallen door een storm, vergezeld van slagregen, en zocht naar een plek, waar hij kon schuilen. Hij vond nergens zoo'n schuilplaats, doch trof een djawiboom van grooten omvang aan, waaronder hij zich tegen wind en regen trachtte te beschutten. Kort daarop kwam uit den boom eene slang te voorschijn, die niet minder dan tien vademen lang was en een omvang had van zijne lengte. Oefo ontstelde hevig. De slang

sprak tot Oefo: «Wat komt ge hier doen?" Oefo antwoordde: «Ik ben hier gekomen, om voor den hevigen storm en den regen te schuilen". De slang zeide: «Dan vind ik het goed, dat ge hier blijft; ge moet nu dan ook maar met mij vriendschap sluiten. Wilt ge echter geen vriendschap met mij sluiten, dan moet ik je verslinden". Oefo antwoordde: «Hoe moet ik het aanleggen om met je vriendschap te sluiten". De slang zeide: «Nu dat is eenvoudig genoeg; breng mij dagelijks maar een kikvorsch tot voedsel, ik word dan je vriend". «Dat is goed", sprak Oefo. Oefo bracht een kikvorsch bij de slang, die nu zijn vriend werd en wel in die mate, dat hij het dier ten slotte bij zich in huis nam. De slang week geen oogenblik van zijne zijde. Op zekeren dag vernam Oefo, dat in de bergdoesoen Pahanoma een weduwe woonde, die er buitengewoon goed uitzag. Bij Oefo kwam aldra het verlangen op, om met die weduwe liefdesbetrekkingen aan te knoopen. Op zekeren avond ging hij, tot dat doel, met zijn makkers Parikloha en Karakiwah naar die doesoen; de slang vergezelde hen. Zij maakten den tocht te water, terwijl de slang het boschpad volgde. Aangekomen bij den voet van den berg, verliet Oefo de kano, om, door de slang vergezeld, den berg te beklimmen. Parikloha en Karakiwah bleven achter ter bewaking van de kano. In de doesoen ontmoette Oefo de weduwe en noodigde deze hem uit hare woning binnen te gaan. De slang, die niet door de weduwe was opgemerkt, bleef onder het huis op Oefo wachten. In den nacht verliet Oefo de weduwe en keerde met zijn vriend, de slang, zoomede met zijne makkers Parikloha en Karakiwah naar Léha-Léha terug. Dagen achtereen werden de tochten tot bezoek van de weduwe, zooals beschreven werd, herhaald. Op zekeren avond nam de weduwe voor hare woning afscheid van Oefo en zag zij de slang van onder hare woning te voorschijn komen en Oefo achterop gaan. Zij schrikte geweldig, toen zij de slang zag, te meer nog, omdat het dier buitengewoon lang en groot van omvang was. De slang was zóó lang, dat haar staart nog in de doesoen was te zien, toen Oefo reeds den voet van den berg had bereikt. In hare ontsteltenis riep zij hare bloedverwanten en de andere ingezetenen van de doesoen bij elkander en zeide hen: «Weet jelui het niet. Elken avond komt in onze doesoen een slang, die iemand, die mij een bezoek brengt, achteropgaat. Zij is zóó lang, dat ik haar staart nog zag, toen die man

reeds den voet van den berg had bereikt. Ik zag de slang van onder mijne woning te voorschijn komen, toen ik voor mijne woning van dien man afscheid nam." Aangezien men niet aanstonds geloof wilde hechten aan het verhaal van de weduwe, sprak men af om den volgenden avond op den loer te liggen en de komst van Oefo af te wachten. Oefo kwam in de doesoen, naar gewoonte door de slang vergezeld. Hij ging de woning van de weduwe binnen, terwijl de slang onder het huis verbleef. De doesoengenooten besloten nu beide om het leven te brengen, zoodra Oefo de woning van de weduwe zoude verlaten om naar zijne woonplaats terug te keeren. Al schuilhoudende, wachtte men dat tijdstip af. Nauwelijks kwam Oefo de woning uit of hij werd dood geslagen, terwijl men de slang den kop afhakte, waarop beide in een steen veranderden. Het bloed, dat uitvloeide, vormde een beekje, dat in zee uitmondde. Zoodra Parikloha en Karakiwah dat beekje zagen stroomen, waardoor de schubben van de slang werden medegevoerd, begrepen zij aldra, dat Oefo en de slang waren gedood. Zij begaven zich onmiddelijk naar de doesoen en vroegen aan de bevolking waar Oefo en de slang waren. De bevolking antwoordde: «Wij hebben beide gedood omdat wij voor de slang bevreesd waren." Parikloha en Karakiwah keerden bedroefd naar Leha-Leha terug en gaven van het gebeurde kennis zoowel aan Oefo's verwanten als aan de andere doesoengenooten. Besloten werd om bloedige wraak te nemen. Toen het volk van Pahanoma de bewoners van Léha-Léha in grooten getale en in volle wapenrusting in de verte zagen aankomen, rustten zij zich ook ten strijde uit. Het invloedrijkste hoofd, tevens de oudste in jaren, van de doesoen Pahanoma sprak nu: «Wij kunnen ons niet tegen het volk van Léha-Léha verdedigen, zij zijn te sterk in aantal. En zeker zullen wij het onderspit delven. Vel onmiddelijk den langsten en zwaarsten boom, die in het bosch te vinden is en breng dien hier." Al spoedig werd zoo'n boom geveld en naar de doesoen gesleept. Nauwelijks had het volk van Leha-Leha halverwege den berg beklommen of de boom werd met alle kracht de helling afgerold, met het gevolg dat de vijand verpletterd werd. Toen de Pahanomanezen zagen, dat hunne vijanden gesneuveld waren, was er groote vreugde in de doesoen. Men juichte en vierde feest. Op raad van genoemd hoofd werd toen besloten de doesoen Léha-Léha te overrompelen, want

zeide hij: «Nu in den strijd zoovele Léha-Léhanezen zijn gesneuveld, zal het aantal weerbare mannen nog slechts gering in aantal zijn. Het zal ons dus weinig moeite kosten hen te vernietigen". Men trok in grooten getale naar Léha-Léha op en posteerde zich op de hoogte nabij die doesoen. Toen de Léha-Léhanezen hen gewaar werden, gingen zij hen te gemoet, slaagden er in hen te omsingelen en te dooden. Slechts meergenoemd hoofd wist zich door de vlucht te redden. In de doesoen teruggekeerd, terneergeslagen en bedroefd, sprak hij: «Onze makkers zijn gesneuveld. Het volk van Léha-Léha zal zich weder opmaken om onze doesoen aan te vallen. Wij hebben nu nog minder strijders dan vroeger om tegenweer te bieden. Wij moeten nu trachten hen door een list te dooden." «Wat moeten wij dan doen?" vroeg het volk. Toen zeide hij: «Graaf nu zoo spoedig mogelijk zeven kuilen, elk ter lengte van twee vademen, ter breedte van twee vademen en ter diepte van vijf vademen en bedek die met dunne planken, welke zoo fijn mogelijk met den dissel moeten worden bewerkt, zoodat ze tot zitplaats kunnen dienen." Nadat het werk gereed was, zond hij eenige afgezanten naar de Léha-Léhanezen, om hun voor te stellen te Pahanoma vrede te sluiten, aangezien bij den oorlog reeds zoovele strijders waren gevallen. De Léha-Léhanezen namen het voorstel aan en verzochten aan de afgezanten om zulks aan het volk van Pahanoma mede te deelen. Te Pahanoma werd nu alles in gereedheid gebracht om de Léha-Léhanezen feestelijk in te halen en te ontvangen. Wapens en manden werden verzameld om als geschenk te worden aangeboden, terwijl van pisang, keladi [1] en birah verschillende lekkernijen werden klaargemaakt. Toen het volk van Léha-Léha in optocht kwam aanzetten, werd het, onder gejuich, feestelijk ingehaald. In de doesoen gekomen, noodigde men hen uit zich neder te zetten op de, zooals men zeide, voor deze gelegenheid in gereedheid gebrachte zitplaatsen. De Léha-Léhanezen, geen kwaad vermoedende, gingen zitten. Nauwelijks hadden zij plaats genomen, of de planken braken, met het gevolg dat alle Léha-Léhanezen in de kuilen vielen en den dood vonden. Groote vreugde heerschte weder in de doesoen Pahanoma. Men juichte het hoofd toe, omdat hij de doesoen had gered en het volk van Léha-Léha had vernietigd. Aldus

[1] E. s. v. eetbaar knolgewas.

luidt het verhaal van een Léha-Léhanees, die met eene slang bevriend was en de oorzaak werd van de ramp, welke het volk van Léha-Léha getroffen heeft.

E. MINNELIEDEREN (Èhèboe).

Apèloie baäoe(w)a kieèdoie noe(w)aäwa
heb lief ik ween van vreugde zeer vereerde
wabiebie(j)a biebie(j)a maämoho.
vriend(in) vriend(in) zonder wedergade.

Ik heb u lief en ween van vreugde (als ik u zie, zeer vereerde vriend(in). (Gij zijt) een vriend (in) zonder wedergade.

Is de jongeling (het meisje) haar (hem) genegen, dan wordt geantwoord:

Apawokie baäoe(w)a kieohokie napoeoë(j)a
bemin u ik stort tranen van vreugde vriend(in)
kanaou(w)a biebie(j)a maämoho.
bloedverwant(e) vriend(in) zonder wedergade.

Ik bemin u en stort van vreugde tranen (nu gij mij genegen zijt), mijn vriend(in) mijn bloedverwant(e). (Gij zijt) een vriend(in) zonder wedergade.

Is de jongeling (het meisje) haar (hem) niet genegen, dan wordt geantwoord:

Obapalie baäoe(w)a bakaäha nanèkè(j)a oeoëpè
gelijk ik birah birah niet houd (van)
iediepoedoe kèhèbo(w)a oeboepè baäoe(w)a ie(j)odojah
helder weer houd (van) ik goed in blad-
waniepoah.
zittend schaduwrijke boom.

(Ik houd niet van u) gelijk ik niet van birah houd; ik houd van helder weer, van een boom, die goed in blad zit en schaduwrijk is.

Minnelied opgedragen aan een gehuwde vrouw.

Afèloie baäoe(w)ĕ daiebie(j)ĕ koedodoka kienieaiema
houd ik vriendin lichaam man
oewahieĕ ahjo boeĕdokie baoe(w)ĕ ofajada koedodoka
N.N. vroeger neem ik soekoe lichaam
afèloie maknafo.
houd voor niet.

Ik houd van u (ik mag u lijden) vriendin, gaarne zoude ik u de mijne noemen, het kan nu evenwel niet, omdat gij reeds getrouwd zijt.

Minnelied opgedragen aan eene weduwe of gescheiden vrouw.

Adabaoe(w)ĕ kofawokie baoe(w)ĕ kabahajè wènowa
hoe nu ik wensch ik mooi lichaam (pos-
daiebie(j)ĕ aboeaboe oaäo kamahanie bodie(j)ĕ
tuur) vriendin hoe nu hoe nu duur koopen
dokakie(j)ĕ kapfoenĕ.
geen goederen geen kapmes.

Ik zoude u tot mijne vrouw begeeren vriendin, want gij zijt schoon; ongelukkig genoeg bezit ik noch goederen noch kapmessen om u te koopen.

Laatstgenoemde liederen werden reeds medegedeeld in mijne hiervoren geciteerde bijdrage «de eilandengroep Enggano».

De Èhèboe wordt in lang gerekten toon geneuried aldus:

Apèlo apèloöööïe baäoe baääeoeoe(w)a kieèdo kièdoie èèèdoie noe(w)aäwa noe(w)aääääwa wabiebie(j)a biebiebie(j)a biebie(j)a biebiebiebie(j)a maämoho maääämoho.

VERBETERINGEN.

Pag. 473 11e regel van boven te doen vervallen het woord „dan".
„ 477 staat: „bahabaieba"; moet zijn: „babahaieba [babahaiebě; pamahaieba].
„ 482 staat: „èhèla; I vol, gevuld; kèohèla ...."; moet zijn: „èhèla, I vol, gevuld (?); kèohèla ...." II vleesch.
„ 483 staat: „èhopo"; moet zijn: „èhopa".
„ 485 staat sub „èkaha": „sehorpioen"; moet zijn: „schorpioen".
„ 485 staat sub „èkapèlo": „papegaaisoort"; moet zijn: „papajasoort".
„ 487 staat: èkiemo; I schelp"; moet zijn: „kiemo; schelp". II en het vraagteeken te doen vervallen.
„ 488 staat: „èkoropie ....."; moet zijn: „èkoropie [èkorofie; koropie; korofie], merg; èkoropie(ie)oedoe [ie(oe)loe], hersenen.
„ 488 staat: „èmoöie(j)a [èmoöie(j)ě]"; moet zijn: „èmoö(ie)ja [èmoö(ie)jě]".
„ 489 staat: „ènèanèa"; moet zijn: „ènè(a)nèa".
„ 492 staat sub „èpiepie": „èfiefie"; moet zijn: „èpiefie".
„ 492 staat sub „èpiedjoeapo": „eéne"; moet zijn: „eene".
„ 492 staat sub „èpieko": „manggistam"; moet zijn: „manggistan".
„ 496 staat: „kaäkienafah"; moet zijn: „kaäkieniepa(h) [kaäkieniefa(h)]".
„ 496 staat: „kabèhoq"; moet zijn: „kabèho(q)".
„ 497 staat: „kahao"; moet zijn: „kahao(e)".
„ 498 staat sub „kakarie(j)o": „10 hooge"; moet zijn: „10 voet hooge".

AANVULLINGEN.

Pag. 475 bij te voegen tusschen „ajoqoie" en „akieäkiena": „akènnie [ook: àkèlaie]; kiezen, uitkiezen, een keuze doen uit".

„ 476 bij te voegen sub „akiedaq": „[ook: akiekiedaq]".

„ 480 bij te voegen sub „èbaka": „èbaka: èpie(j)a [èfie(j)ë], zaad".

„ 481 bij te voegen sub „èdieja": „[ènieja]".

„ 482 bij te voegen tusschen „èèodie" en „èèoq": „è(è)oewè; zee".

„ 485 bij te voegen sub „(è)kahaèq": „eenig, alleen".

„ 485 bij te voegen sub „èkanoeoenoe" achter „vogelklauw": „nagel".

„ 489 bij te voegen tusschen „èodöda" en „èodoe": „èododöoeie(j)o; roer van een schip".

„ 491 bij te voegen sub „èononie": „ook een groote mand van rottan".

„ 491 bij te voegen tusschen „èopoe" en „èoqoe": „èopoeë [èofoeë]; sperma".

„ 491 bij te voegen sub „èpahoe(wa)": „[èpahoe(w)ë]".

„ 493 bij te voegen tusschen „èpoökie" en „èpoqa": „èpoöpo [èfoöfo], kapel, vlinder".

„ 494 bij te voegen tusschen „hèie(j)o" en „hie": „hè(j)amakaoe(w)aq; zin, beteekenis".

„ 494 bij te voegen tusschen „iedjie" en „ieho": „iedjiedja(h) [ook: èpaiedja(h)]; daarheen, daarginds.

„ 495 bij te voegen tusschen „kaädodie" en „kaädoja": „kaädoewè; kaädoewè èiedjie [èèdjie], niet van willen weten, verloochenen".

„ 496 bij te voegen achter „kadèdè": „[kalèlè]".

„ 497 bij te voegen sub „kahienoa(q)": „vgl. èkahieno(a)".

„ 498 bij te voegen tusschen „kakanaka" en „kakanakoe(w)a": „kakanè(ie)q; kakanè(ie)q(è)baka, blind".

„ 498 bij te voegen achter „kakèkaka": [ook: kakëkaka].

„ 498 bij te voegen tusschen „kakiedohè" en „kakiekiedohè": „kakieho; verbrand, weggebrand".

„ 498 bij te voegen tusschen „kakieho" en „kakiekiedehè": „kakieie; snijden van rottan en bamboe".

DE LETTERKUNDE VAN BALI.

DOOR DR. H. H. JUYNBOLL.

Voordat iets over de letterkunde der Baliërs wordt medegedeeld, valt eerst de vraag te beantwoorden: wat verstaat men onder de Balische literatuur en hoe is hare verhouding tot de Javaansche, speciaal de Oud- en Middeljavaansche eenerzijds en de Sasaksche anderzijds? Het is bekend, dat de Javanen na den val van het laatste Hindoe-Javaansche rijk Madjapahit hunne geheele oude beschaving, o. a. hun godsdienst, kunst en letterkunde naar het naburige eiland Bali overgebracht hebben, waar zij m. m. nog voortleeft.

Terwijl op Java de oude epische gedichten alleen in jongere omwerkingen en in de wajangverhalen nog eenigszins in het hart des volks gegrift blijven, zijn op Bali niet alleen het Rāmāyaṇa en Bhāratayuddha, doch ook andere gedichten, als het Bhomakāwya, de Sutasoma enz. in lontarhandschriften, dikwijls met min of meer getrouwe Balische vertaling nog aanwezig. Ook de zoogenaamde Middeljavaansche literatuur, waartoe de Pañji-gedichten Malat, Waseng en Wangbang Wideha, het fabelboek Tantri, de geschiedwerken Rangga Lawe, Pararaton en Usana Bali behooren, is op Bali nog bekend, misschien ook wel eerst daar geschreven en thans in elk geval op Java geheel in vergetelheid geraakt. Deze tak van literatuur kan men dus zeker tot de Balische rekenen, al is de taal, waarin zij geschreven is, niet die van Bali. Bovendien bestaan er talrijke tooverspreuken, die in een mengsel van Balineesch, Javaansch en Sanskṛt geschreven zijn en ook van zuiver Balische volksverhalen, bijv. de Uilespiegel-verhalen Pang Bungkling enz. bestaan dikwijls naast Balische ook Sasaksche redacties. Gemakshalve zullen al deze verhalen hier tot de Balische literatuur gerekend worden.

In zijn Voorloopig Verslag van het eiland Bali [1] verdeelt

[1] Verhand. Batav. Genootsch. XXII, pag. 9.

Friederich de literatuur van Bali in de volgende drie rubrieken:

1. Sanskṛt-werken met Balineesche paraphrase, waartoe hij de Weda's, het Brahmāṇḍapurāṇa en het grootste gedeelte der didactische prozageschriften (tutur) rekent.

2. Kawi-werken, die hij splitst in: *a.* de voor het volk heilige epische werken, als het Rāmāyaṇa, het Uttarakāṇḍa en de Parwa's; *b.* de lichtere Kawi-poëzie, b.v. Arjunawiwāha, Bhāratayuddha enz.

3. Javaansch-Balineesche werken, gedeeltelijk in de inlandsche maten (kidung), bijv. Malat, gedeeltelijk in proza geschreven, zooals de historische werken Ken Angrok, Rangga Lawe, Usana enz.

Tegen deze indeeling zijn vele bezwaren te maken: vooreerst is geen der werken, door Friederich genoemd, in het Balineesch geschreven. Verder valt omtrent iedere rubriek het volgende op te merken:

1°. De Sanskṛt-werken, onder 1 genoemd, zijn Oudjavaansche prozawerken met enkele, zeer corrupte citaten uit Sanskṛt-geschriften. De Weda's zijn niet de Oud-Indische geschriften van dien naam, doch verbasterde tooverspreuken (mantra's). De taal van het Brahmāṇḍapurāṇa komt overeen met die der zes eerste Parwa's van het Mahābhārata, die Friederich onder 2° noemt. Hetzelfde is van toepassing op de taal der meeste tutur's.

2°. De verdeeling der Kawi-werken in heilige epische werken en in lichtere Kawi-poëzie mist allen grond. De Arjunawiwāha b.v. is volstrekt niet lichter te verstaan dan het Rāmāyaṇa en zeker moeielijker dan de Parwa's, die tot de moeielijkere «heilige epische werken» gerekend worden.

3°. De onder deze rubriek genoemde werken zijn niet Javaansch-Balineesch, doch Midden-Javaansch.

Van deze indeeling van Friederich blijft dus ten slotte niet veel over. Veel beter is de verdeeling der literatuur, die van Eck in de voorrede voor zijne uitgave van het Balische gedicht Megantaka[1] geeft. Volgens hem verdeelen de Balineezen hunne geschriften in de volgende vier hoofdafdeelingen.

I. Kakawin of in Kawi-metrum en Kawi-taal geschreven gedichten. Dit is dus hetzelfde als de 2e rubriek van Friederich.

II. Mantra, tooverformulieren, gedeeltelijk in proza, ge-

[1] Verh. Bat. Gen. XXXVIII.

deeltelijk in çloka's geschreven en waarvan de taal nu eens zuiver Kawi (of Sanskṛt) en dan weer zeer met Balineesch vermengd is. Deze tooverformulieren zijn eigenlijk bijna zonder uitzondering in proza.

III. Prozawerken (paca-paliring of paca-pariring), die zonder onderscheid in Javaansch-Kawi geschreven zijn. Deze splitst van Eck weder in vijf onderdeelen:

A. Leerschriften (tutur), die voor het meerendeel van zedekundigen of mystischen aard zijn, b.v. Nawaruci, Pulutuk, Sundari tĕrus, Sundari bungkah enz. Deze brengt Friederich tot zijn eerste rubriek.

B. Wetboeken (agama), waarvan in Buleleng zeven bekend zijn.

C. Geneeskundige werken (usada), waarin, ingeleid en afgewisseld door mantra's, hetzij gewone recepten uit de inlandsche apotheek, hetzij geheimzinnige toovermiddelen zijn opgenomen.

D. Historische werken, zooals de Usana Bali, Usana Jawa, Ken Angrok enz.

E. Brieven en schriftelijke verdragen tusschen de vorsten van verschillende rijken op Bali (surat pasobaja). Dezen zijn grootendeels in goed Balineesch geschreven.

IV. Gedichten in nieuwere versmaten (kidung). Deze rubriek splitst hij weder in:

A. Oorspronkelijk Javaansche (Kawi) gedichten, die naar Bali zijn overgebracht en hier onveranderd of met verwisseling van eenige namen en invoeging van Balineesche woorden en grammaticale vormen zijn bewaard gebleven. Uit de aangehaalde voorbeelden blijkt, dat Van Eck hiermede zoowel Middeljavaansche (b.v. de Malat) als Balineesche gedichten (b.v. de Wargasari) bedoelt.

B. Gaguritan, die hij weder in drie rubrieken verdeelt, n.l.:

a. Balineesche vertalingen of omwerkingen van oorspronkelijk Javaansche verhalen, waarvan echter de taal nog zeer met Javaansch (Kawi) vermengd is.

b. Oorspronkelijk Balineesche geschriften. Dit laatste is dus de echte Balineesche letterkunde.

Met Van Eck's indeeling, die trouwens niet van hem zelf, doch van de Balineezen afkomstig is, kunnen wij ons wel vereenigen. Wij zullen thans van ieder dezer afdeelingen den inhoud van enkele der meest karakteristieke werken opgeven.

I. KAKAWIN'S.

Onder de Oudjavaansche gedichten, wier inhoud ook thans nog op Bali door interlineaire vertalingen bekend is, bekleedt het Rāmāyaṇa [1] eene eereplaats. De taal van dit gedicht is bijzonder rijk aan woorden en vormen. De stijl is over het algemeen betrekkelijk eenvoudig, met uitzondering van eenige, waarschijnlijk onechte gedeelten, waar de dichter heeft willen pronken met geleerdheid, met zijne kennis van planten, dieren en fijne gerechten. De inhoud van het gedicht komt in hoofdzaak overeen met dien van het Sanskṛt Rāmāyaṇa, behalve dat ten slotte Rāma, nadat Sītā van alle verdenking gezuiverd is, zich met hem vereenigt en niet, zooals in het Indische heldendicht, zich van hem scheidt. Dit zal wel eene opzettelijke wijziging van het oorspronkelijke zijn. Van enkele gedeelten, in het midden en in de twee laatste sarga's, zoekt men de wedergade in Wālmīki's Rāmāyaṇa tevergeefs. Die stukken zijn onecht en verraden eene andere hand. In de slottooneelen is veel omgewerkt. Het Oudjavaansche werk is geen vertaling, doch een zelfstandig gedicht van een Javaansch dichter, die geen Sanskṛt kende en dus uit een andere bron dan het Indische Rāmāyaṇa zijn stof moet geput hebben. Welke die bron is, weten wij niet. Evenzeer onbekend is de naam des dichters en de tijd, waarin hij geleefd heeft. Ondanks enkele ouderwetsche grammatische eigenaardigheden houdt Prof. Kern, de uitgever van dit gedicht, het voor jonger dan het Oudjavaansche Ādiparwa, de Arjunawiwāha en het Bhāratayuddha, doch voor ouder dan de Sutasoma en het Bhomakāwya. Gissenderwijze stelt deze geleerde als tijdstip der vervaardiging het begin der 13de eeuw; enkele, onechte stukken dagteekenen van veel later tijd. De dichter is geen hofpoëet geweest; anders zou hij zijn vorstelijken patroon wel vermeld hebben. Uit den tekst (Sarga XXVI, 49) blijkt, dat de dichter een Çiwaïet was.

Dr. Brandes [2] stelt de vervaardiging van dit gedicht eenige eeuwen vroeger dan Prof. Kern. In een Wawatĕkan [3] wordt Mpu Yogīçwara als naam van den dichter en 1016 Çāka

[1] Zie de Voorrede der uitgave van Prof. Kern ('s-Gravenhage, 1900) en Friederich, l. c. p. 12—14.

[2] Encyclop. v. Ned. Indië. III, p. 132, s. v. oudheden.

[3] Dr. H. H. Juynboll, Supplem. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. II, p. 287, cod. 4672.

(1094 A. D.) als datum van vervaardiging gegeven. Deze opgave verdient echter geen onbepaald vertrouwen. In het Balineesch bestaat een Rāma Kidung, waarvan de inhoud met dien van den Javaanschen Rama Kling en de Maleische ḥikāyat Sĕri Rama overeenkomt [1].

Niet minder bekend is het Bhāratayuddha [2], eene zelfstandige bewerking van het vijfde (Udyoga-) tot het negende (Çalya)parwa van het Oud-Indische Mahābhārata. Dit gedicht munt uit door een eenvoudigen, helderen stijl, althans in de ontwijfelbaar echte gedeelten, en door iets klassieks in de behandeling van de stof, dat eenigszins aan de groote heldendichten der Grieken herinnert.

De naam des dichters is Mpu Sĕḍah en hij vervaardigde het gedicht in 1079 Çāka (1157 A. D.), op last van Jayabhaya, vorst van Kĕḍiri. Volgens eene overlevering zou de dichter bij den vorst in ongenade gevallen zijn en zou het werk door Mpu Panuluh voleindigd zijn. In het algemeen zijn alle tooneelen, waar minnarij, droefheid over het vertrek van den minnaar enz. beschreven worden, onecht. Deze ingelapte stukken laten aan duidelijkheid meestal veel te wenschen over. Op Bali leeft het voort in het Bhāratayuddha Kidung [3] en zijn de helden van het verhaal goed bekend.

De inhoud van het nog onuitgegeven gedicht Smaradahana [4] (verbranding van den god der liefde) wordt gevormd door eene bekende Indische mythe. Çiwa wordt in zijne boetedoeningen (Tapas) door Smara (Kāma) gestoord, die door zijn schicht den god in liefde doet ontsteken, waardoor hij de vrucht zijner boete verliest. Uit toorn daarover verbrandt hij den god der liefde met een vuur, dat uit zijn lichaam ontstaat. Sedert dien tijd is Anangga (de lichaamlooze) een der namen van den liefdegod geworden, omdat zijn lichaam door Çiwa verbrand is. Dit werk dateert uit den tijd van Airlanggha, die in het begin der 11[e] eeuw in Kĕḍiri regeerde. De schrijver, Mpu

[1] Dr. H. H. Juynboll, Supplem. op den Cat. der Mal. en Sund. HSS. en Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 131, cod. 4451.

[2] Zie de voorrede der uitgave van dr. J. G. H. Gunning ('s-Gravenhage, 1903) en Friederich, l. c. p. 17—18.

[3] Dr. H. H. Juynboll, Supplem. op den Cat. der Mal. en Sund. HSS. en Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 97, cod. 3948 (2).

[4] Friederich, l. c. pag. 19 en Juynboll, Suppl. op den Cat. Jav. en Mad. HSS. I, p. 137—139.

Dharmaja genaamd, zou de zoon zijn van den vervaardiger van het Oudjavaansche Rāmāyaṇa.

Ook het gedicht Sumanasāntaka (door een bloem veroorzaakte dood) zou onder de regeering van Airlanggha door Mpu Monaguṇa vervaardigd zijn. De inhoud is ontleend aan het Indische Raghuwaṁça. De held van het gedicht is Raghu's zoon Aja en de heldin Indumatī, de moeder van Daçaratha en grootmoeder van Rāma. In eene monographie van schrijver dezes [1] werd op de verhouding van dit gedicht tot het Raghuwaṁça en op Friederich's zonderlinge fouten in diens inhoudsopgave gewezen.

Een derde episch gedicht, dat onder Airlanggha's regeering geschreven werd door Mpu Kanwa, is de Arjunawiwāha, bekend door de uitgave van Friederich in deel XXIII der Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, met interlineaire Balineesche vertaling, terwijl Gericke reeds in het 20e deel derzelfde Verhandelingen den Nieuwjavaanschen tekst had uitgegeven. Bovendien vertaalde Prof Kern het begin van het Oudjav. gedicht in zijne Kawistudiën. Ook op Bali is dit gedicht zeer populair, blijkens de Balineesche bewerking in kleine versmaten en de vele daaraan ontleende Balineesche platen. De taal is een zuiver en schoon Kawi. In dit gedicht helpt Arjuna de goden tegen Niwātakawaca, wiens naam op Bali tot Watĕkawatjĕ verbasterd wordt.

Van eenigszins jonger datum is het Bhomakāwya, dat door den Buddhist Mpu Bradah in den tijd van koning Jayabhaya van Kĕdiri geschreven en eveneens door Friederich in deel XXIV der bovengenoemde Verhandelingen uitgegeven is. Bhoma is de zoon van Pṛthiwī (de aarde). Na Indra overwonnen te hebben, wordt hij eindelijk door Kṛṣṇa gedood.

Nog onuitgegeven is de Arjunawijaya (zegepraal van Arjuna), een gedicht, dat onder de regeering van denzelfden vorst door den Buddhist Mpu Tantular ± 1378 geschreven is. De inhoud is ontleend aan het Uttarakāṇḍa. Hierin wordt verhaald, hoe Arjuna Rāwaṇa overwint. [2]

Aan denzelfden Buddhistischen dichter wordt de Sutasoma

[1] Bijdr. T. L. Vk. 6e volgr. VI, p. 391 vlg. Vgl. ook mijn Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 144—147.

[2] Friederich, l. c. pag. 20 en Van der Tuuk, Notes on the Kawi Language and Literature (Journ. R. As. Soc. Jan. 1881, p. 57—58).

toegeschreven. Dit gedicht is bekend door Prof Kern's verhandeling: „Over de vermenging van Çiwaïsme en Buddhisme op Java". [1] De inhoud wordt gevormd door Sutasoma's strijd met den reuzenvorst Puruṣāda.

Onder de kleinere epische gedichten verdienen nog vermelding: de Indrawijaya, eene omwerking van de geschiedenis van Nahuṣa, die Indra's plaats tijdelijk inneemt [2]; de Pārthayajña, waarin de ascese van Arjuna op den Indrakīla, tengevolge waarvan hij wapens van Çiwa krijgt, beschreven wordt. De Hariwangça, die de geschiedenis van Kṛṣṇa tot onderwerp heeft, is door den Buddhistischen schrijver Mpu Panuluh onder de regeering van Bhra Hyang Wĕkas ing Suka van Majapahit gedicht en reeds door Friederich [3] vermeld. Ook de schrijver van den Wighnotsawa [4] is een Buddhist. Eene latere epische bewerking van hetzelfde gedicht heet Bratasraya. Mpu Panuluh wordt ook als schrijver van den Ghaṭotkacāçraya genoemd. Dit gedicht is merkwaardig als bron van de door Van der Tuuk gerefereerde Maleische wayangverhalen. [5] Verder zijn nog te noemen: Hariçraya en Hariwijaya, eene epische bewerking van de legende van het karnen der Melkzee, [6] de Kalayawanāntaka, ontleend aan het Wiṣṇupurāṇa en bekend door de voorstellingen uit dit gedicht op reliefs van de candi Jago, [7] de Kṛṣṇāntaka, eene epische bewerking van de laatste boeken van het Mahābhārata, [8] de Kṛṣṇāyaṇa, waaraan eveneens voorstellingen op reliefs van de candi Jago ontleend zijn, [9] de Lubdhaka, van waarde wegens de daarin voorkomende beschrijving van de hel [10], de Rāmawijaya, Ratnawijaya, waarvan Sunda's en

[1] Versl. en Med. Kon. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterk. 1888.

[2] Speyer in Actes du 6e congrès des Orient. section aryenne, p. 81—121.

[3] Verh. Bat. Gen. XXII, p. 20. — Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 143—144.

[4] Zie over den inhoud van dit gedicht Juynboll, o. c. p. 147—148.

[5] Tijdschr. Ind. T. L. Vk. XXV, p. 488. — Juynboll, Bijdrage tot de kennis der Oudjav. letterkunde (Bijdr. T. L. Vk. 6e volgr. VII), p. 102 vlg.

[6] Juynboll, l. c. p. 104—105 en 106—109.

[7] Brandes, Tjandi Djago, p. 77—79. — Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 154—155.

[8] Juynboll in Bijdr. T. L. Vk. 6e volgr. VI, p. 213—230. — Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 155—156.

[9] Brandes, Tjandi Djago, p. 77—78. — Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 156.

[10] Juynboll, o. c. p. 157. — Van der Tuuk, Kawi-Bal. Wdb. III, p. 807 s. v. Lubdhaka.

Upasunda's strijd om de hemelnimf Tilottamā het onderwerp vormt enz.

Alle tot hiertoe genoemde kakawin's zijn van epischen inhoud. Er zijn echter ook dergelijke gedichten van zedekundigen of didactisch-philosophischen inhoud, b.v. de Dharmaçūnya en Dharmasawita of van lyrisch-erotischen inhoud, als de Lambang Salukat. Zeer merkwaardig is het Oudjavaansche leerdicht over versbouw Wṛttasañcaya, dat in 1875 door Prof. Kern uitgegeven en vertaald is.

Eenig in zijn soort is de Nāgarakṛtāgama, een lofdicht op Hayam Wuruk, onder wiens regeering het rijk Majapahit zijn bloeitijdperk bereikte. De dichter Prapañca bericht tal van bijzonderheden over dezen vorst, het leven aan zijn hof, den toenmaligen toestand van tempels op Java, over de onderhoorigheden van Majapahit enz. De inhoud van dit hoogst belangrijke gedicht is thans door Prof. Kern's vertaling in de Bijdr. T., L. en Vk. algemeen bekend geworden, nadat Dr. Brandes reeds in 1902 den Oudjavaanschen tekst uitgegeven had (Verh. Bat. Gen. LIV, 1e stuk, p. 1—70).

Wat den inhoud betreft, behooren ook eenige Oudjavaansche prozawerken in deze rubriek vermeld te worden, n.l. het Brahmāṇḍapurāṇa, waarvan een poëtische en een prozaredactie bestaat en waarover Friederich reeds uitvoerig gesproken heeft (Verh. Bat. Gen. XXII, p. 11—12 en p. 43—50). Het handelt over de schepping, de geschiedenis der oudste vorstenfamilies en mythologie. Als schrijver wordt Wyāsa opgegeven. Ook de Oudjavaansche prozabewerking van het Mahābhārata behoort volgens den inhoud hiertoe. Hiervan zijn het Ādiparwa en Wirāṭaparwa benevens drie der kleinere boeken aan het einde (Āçrama-, Mosala- en Prasthānikaparwa) reeds door schrijver dezes uitgegeven, terwijl over het Udyogaparwa in 1914 eene verhandeling van mij in Bijdr. T., L. Vk. LXIX, p. 219—296 het licht zag. Ook van het Bhīṣma- en het Swargārohaṇaparwa bestaan vele handschriften.

Van het Ādiparwa bestaat eene Middeljavaansche redactie in tĕngahan-maten en eene Balineesche redactie in macapatmetrum, waarvan enkele coupletten door den heer van Eck in het Feestnummer der Bijdr. T. L. Vk. 1883 medegedeeld zijn [1]. Het Ādiparwa en Wirāṭaparwa vormen de hoofdbron der

[1] Taal- en Letterk. p. 158—159. — Vgl. Juynboll, Suppl. op den Cat. der Sund. HSS. en Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 94—96.

wayang purwa verhalen, terwijl het Udyogaparwa en Bhīṣmaparwa de bron van het eerste gedeelte van het Bhāratayuddha zijn. Belangrijke mededeelingen aangaande karakter, vorm en vermoedelijken tijd van vervaardiging der Oudjav. prozabewerking van het Ādiparwa gaf Prof. Kern in zijne verhandeling «Over de Oud-Jav. vertaling van het Mahābhārata» [1], terwijl dr. Hazeu eene zeer interessante verhandeling over de verhouding, waarin de Oudjavaansche bewerking staat tot verschillende Indische redacties publiceerde in het Tijdschr. v. Ind. T. L. en Vk. [2] De vier bovengenoemde boeken van het Mahābhārata zijn onder de regeering van Airlangghya (in de 11e eeuw) geschreven. Het Āçramawāsa- Mausala- en Prasthānikaparwa, door schrijver dezes in 1893 in tekst en vertaling uitgegeven [3], zijn geschreven in een taal, die reeds sporen van toenadering tot het Middeljavaansch vertoont en moeten dus van jongeren datum zijn. Tot deze rubriek behoort ook het Uttarakāṇḍa, de O. J. prozabewerking van het laatste boek van het Rāmāyaṇa.

II. Mantra's.

Terwijl de boven behandelde kakawin's uit een literarisch en aesthetisch oogpunt zeer hoog staan, hebben de mantra's of tooverspreuken uit den aard der zaak alleen uit een ethnologisch of religieus-historisch oogpunt eenige waarde. Terecht zegt van Eck [4], dat hun aantal legio is. De bibliotheek der Rijksuniversiteit te Leiden bezit er eenige honderden van, die in het 2e deel van mijn supplement op den catalogus der Jav. en Mad. HS. beschreven zijn [5]. Naar mate van de godheid, waaraan zij gewijd zijn, kan men ze in Çiwaïetische, Wiṣṇuïtische en Buddhistische verdeelen. De Wiṣṇuïtische mantra Gāruḍeya is door schrijver dezes uitgegeven en toegelicht in «Bijdrage tot de kennis der vereering van Wiṣṇu op Java» [6].

[1] Verh. Kon. Ak. v. Wetensch. Afd. Letterkunde, 1877.

[2] Deel XLIX (1901), p. 289—357.

[3] Dr. H. H. Juynboll. Drie boeken van het Oudjav. Mahābhārata in Kawi-tekst en Ned. vertaling. Leiden, 1893.

[4] Voorrede van den Megantaka in Verh. Bat. Gen. XXXVIII, pag. VII.

[5] O. c. p. 321—384.

[6] Bijdr. T. L. Vk. 7e volgr. VI, p. 412—420. — Vgl. ook Speijer l. c. VII, p. 409—410.

III. Prozawerken.

A. Leerschriften (tutur).

Onder deze rubriek noemt Friederich in de eerste plaats den Bhuwanasangkṣepa, hetgeen hij vertaalt door: «verkorting of zamentrekking der wereld». Het is een philosophisch-cosmogonisch werk, waarin Çiwa aan Kumāra de wereldorde uiteenzet. De lichaamsdeelen worden daarin met de goden vergeleken, de kleuren der planten genoemd enz. Het is in zuiver Oudjavaansch geschreven en, evenals het Ādiparwa, vol citaten uit het Sanskṛt.

Ook de daarna door Friederich genoemde Bhuwanakoça (schat der wereld) is van een dergelijken inhoud. Ook hier worden de lichaamsdeelen met de goden en de letters vergeleken. In het begin wordt de wijze Bhārgawa met Çiwa sprekende voorgesteld. Het is de vertaling van een Sanskṛt tekst.

Een derde werk van gelijksoortigen inhoud is de Wṛhaspatitatwa (het wezen van Wṛhaspati) [1].

Belangrijker is de Sārasamuccaya [2], eene Oudjavaansche vertaling van Indische spreuken, die voornamelijk aan het Anuçāsanaparwa, doch ook aan andere werken ontleend zijn. Vele van deze spreuken vindt men terug in Böhtlink's Indische Sprüche enz. In het begin wordt verhaald, hoe bhagawān Wararuci de quintessens (sāra) van de Aṣṭādaçaparwa, d.i. het Mahābhārata verzamelde.

De Kandampat [3], door Friederich daarna genoemd, is een soort van cosmogonie, in een mengsel van Oudjavaansch en Balineesch geschreven.

Een veel belangrijker werk is de Tantu Panggĕlaran, eene Oudjavaansche cosmogonie, die een mixtum compositum van Indische en Mal. Polynesische voorstellingen bevat. Het begin ervan is met eenige opmerkingen over den inhoud gepubliceerd in de Bijdr. T. L. en Vk. en gedeeltelijk vertaald door schrijver dezes in hetzelfde tijdschrift [4].

---

[1] Friederich, Voorloopig Verslag, l. c. p. 22 — Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. II, p. 284.

[2] Dr. H. H. Juynboll. Eene Oudjav. vertaling van Ind. spreuken (Bijdr. T. L. Vk. 6e volgr. VIII, p. 393–398.)

[3] Idem, Suppl. Cat. Sund. HSS. en Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 150—151.

[4] Jaarg. 1887, p. 573—585 en Jaarg. 1894, p. 87—93. Vgl. Suppl. Cat. Jav. en Mad. HSS. II, p. 173.

Ook de prozawerken Adipurāna en Bhuwanapurāṇa[1] zou men tot deze rubriek kunnen brengen, hoewel hierin ook andere onderwerpen, b.v. verschillende verplichtingen, die men in verschillende levenstijdperken te vervullen heeft, ter sprake komen.

Volgens Friederich zouden de bovengenoemde tutur's alleen voor de Brahmanen gelden. Tot de werken, die ook voor de overige kasten gelden, brengt hij den Rājanīti en den Kamandaka, die echter twee namen van hetzelfde zedekundige Oudjavaansche geschrift zijn. Kamandaka[2] is de naam van een bhagawān, die aan zijne leerlingen de plichten van een vorst uiteenzet. Een ander werk, waarin Byāsa lessen geeft, hoe een vorst zich tegenover vijanden te gedragen heeft, is de Nītipraya[3], wel te onderscheiden van het gedicht Nītiçāstra[4], dat Friederich voor hetzelfde houdt.

Het prozawerk Raṇayajña is zoo genoemd, omdat daarin het slagveld (raṇa) met een offer (yajña), de lijken met het brandhout, het bloed met de olie enz. vergeleken worden. De Nītisāra, door Friederich als n° 6 genoemd, is hetzelfde geschrift als het Nītiçāstra (n° 2).

Van Eck voegt in zijne voorrede op den Megantaka hieraan nog eenige bekende tutur's toe.

De Nawaruci[5] behoort tot de populairste Middeljavaansche gedichten en is ook op Java onder den titel Bimasuci bekend. De daarna genoemde Pulutuk is een gesprek tusschen Mpu Lutuk en Āhaskara over het lot van de ziel na den dood, in Middeljavaansch[6].

De Sundari tĕrus en Sundari bungkah zijn geschriften, die bij den Wariga (kalender) behooren. De Rwa bhineda, door Van Eck genoemd, is geen tutur, doch een mantra.

Van het grootste belang zijn twee Buddhistische geschriften, de Kuñjarakarṇa en de Sang Hyang Kamahāyānikan, waarvan het eerste deel door Prof. Kern in de Verhand. Kon. Acad. v. Wetenschappen[7], het tweede door den heer

[1] Juynboll, Suppl. l. c. p. 172 en 174.
[2] O. c. p. 240.
[3] O. c. p. 243.
[4] O. c. I, p. 133.
[5] Van der Tuuk in Journ. As. Soc. New Series, XIII, p. 53—54.
[6] Juynboll, Suppl. II, p. 273.
[7] Afd. Letterk. nieuwe reeks, deel III, n° 3, 1901.

J. Kats [1], beide met inleiding, vertaling en aanteekeningen uitgegeven zijn. De Kuñjarakarṇa is een stichtelijk verhaal, eene vrome legende, waarin de yakṣa (reus) Kuñjarakarṇa de hoofdrol vervult en de Dhyānibuddha Wairocana als opperste leermeester der wet (Dharma) optreedt. Er bestaan van dit werk nog heden ten dage verschillende redacties, die ons overgeleverd zijn in handschriften van het eiland Bali. Een dezer redacties behoort tot de kakawin's, daar zij in groote versmaten is opgesteld. [2] In 1914 publiceerde de heer C. M. Pleyte eene oude Sundasche redactie met vertaling en aanteekeningen [3]. Het door Prof. Kern uitgegeven handschrift is blijkbaar afkomstig uit de Sunda-landen en dagteekent waarschijnlijk van de laatste helft der 14[e] eeuw.

De Sang Hyang Kamahāyānikan is een godsdienstig leerboek en vormt eene uiteenzetting van de leer der Noordelijke Buddhistische kerk. Deze leer wordt meer of minder uitvoerig beschreven en soms door een enkel voorbeeld toegelicht, maar steeds is de vorm van godsdienstig leerboek bewaard en de schrijver heeft zich niet de moeite gegeven, zijn werk in verhaalvorm te kleeden en het aldus meer smakelijk te maken voor het groote publiek. Dit prozawerk is van belang, omdat het een voorbeeld geeft van den vorm, waarin de kennis omtrent de hoofdwaarheden der Buddhistische Kerk onder de bevolking van Java werd verbreid.

Het behandelt de leer van het Mantrayāna, zet de beoefening der volkomen deugden uiteen, beschrijft de maṇḍala's, de samādhi's, ademhalingsoefeningen enz., geeft een overzicht van de onderlinge verhouding der verschillende Buddha's en hunne dewī's, noemt secten, die op Java bestonden en eenige punten der leer, waarin zij afweken van elkaar, en geeft eene opsomming van eigenschappen, plaats, kleur, handhouding enz. der voornaamste godheden. Omtrent den ouderdom van dit geschrift is moeielijk iets met zekerheid te zeggen. De taal komt overeen met die van het Ādiparwa, doch dr. Brandes meent, dat het dagteekent uit den Majapahitschen tijd of iets te voren. [4]

[1] 's-Gravenhage, 1910.
[2] Dr. H. H. Juynboll. Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 159, cod. 5023(1). Vgl. deel II, p. 168.
[3] Tijdschr. Ind. T. L. Vk. LVI, p. 365—441.
[4] Tjandi Djago, p. 98.

B. Wetboeken.

Tot de wetboeken, die in het Bulelengsche kracht van wet hebben, behoort de Adigama. De voorstelling in dit boek is, dat het dagteekenen zou uit den Majapahitschen tijd, doch dr. Brandes meent, dat het van jongere dagteekening moet zijn [1]. Raffles noemt het den grondslag der wet van het gemeene volk.

De Dewāgama [2] is hetzelfde wetboek als de Kṛtopapati. Sommige artikels van dit wetboek komen overeen met bepalingen in het Indische Mānawadharmaçāstra. Men vindt hierin o. a. bepalingen over valsche aanklachten, koop en verkoop, schuldeischers, echtscheiding, heling enz. [3]

De Kuṭāramānawa is door dr. J. C. G. Jonker uitgegeven. [4] Dit geschrift is rijk aan rechtstreeks uit Hindusche wetboeken vertaalde bepalingen; daarnaast komen echter andere voor, die op inlandschen bodem zijn ontstaan. Een zeer groot gedeelte der vertaalde bepalingen, in dit geschrift voorkomende, zijn aan het Mānawadharmaçāstra ontleend. Eenige afwijkingen hebben haren oorsprong in misverstand van den Indischen tekst. Inheemsche rechtsbegrippen zijn met de ontleende voorschriften in verband gebracht. Behalve de aan Manu ontleende voorschriften, bevat dit wetboek nog andere, rechtstreeks uit het Hindurecht overgenomen. De Hindu's hebben meerdere wetboeken en daarmede het geheele stelsel van hun recht op Java bekend gemaakt en ook toegepast. Bij de strafrechterlijke bepalingen valt een groot verschil in het oog tusschen het in het Jav. wetboek gehuldigde principe en datgene, dat in de Hindusche wetboeken gevolgd wordt. Het recht van zelfverdediging is zeer uitgebreid. Ook het ontstaan der gemeenschap van goederen, de toelating van het tweede huwelijk eener vrouw en de echtscheiding wijkt van de meeste Indische wetboeken af. Omtrent den ouderdom der compilatie is moeielijk iets met zekerheid te zeggen. De taal is niet geheel vrij van Bal. invloed, evenmin

[1] Beschrijving der Jav. Bal. en Sas. HS. v. dr. van der Tuuk, I, p. 1. — Vgl. Juynboll, o. c. II, p. 180.

[2] Friederich, Voorloopig Verslag, l. c. p. 23.

[3] Juynboll, o. c. II, p. 184.

[4] Een Oudjavaansch wetboek vergeleken met Indische rechtsbronnen, Leiden, 1885. Vgl. ook Juynboll, o. c. II, p. 185—187, Brandes, Beschrijving enz. II, p. 98—102 en Van der Tuuk, Kawi-Bal, Wdb. II, p. 160, s. v. Kuṭāra.

als de andere wetboeken, die andere taalvormen vertoonen. De woorden, die wellicht als Balinismen moeten aangemerkt worden, komen ook in de uit de Hindusche wetboeken vertaalde bepalingen voor.

De Pūrwādhigama is in betrekkelijk oude taal geschreven, zooals men kan zien uit het begin, waarvan de tekst en vertaling door Friederich [1] is medegedeeld. In dit wetboek vindt men het bekende eedformulier, dat men ook in de Kawi-oorkonden [2] aantreft.

De Sārasamuccaya [3], wel te onderscheiden van de bovengenoemde spreukenverzameling, is een wetboek, dat voor een groot gedeelte bestaat uit Sanskṛtverzen, gevolgd door eene Oudjavaansche vertaling.

De taal van het Çiwaçāsana [4] is vrij zuiver Oudjavaansch. Ook de aangehaalde Sanskṛtverzen zijn in dit wetboek niet zoo verknoeid, als dit gewoonlijk het geval is.

Het wetboek Swara jambu [5], waarschijnlijk verbasterd uit Swayambhū, is grootendeels eene vertaling van het 8e boek van het Mānawadharmaçāstra. Alleen het laatste gedeelte, dat tevens in jongere taal geschreven is, wijkt er geheel van af.

De meer Balineesch gekleurde wetboeken Kĕrta Sima en Kĕrta Sima Subak, vertaald door R. van Eck en F. A. Liefrinck [6], alsmede de Paswara [7], een Balineesch geschrift uit den nieuweren tijd, zullen onder de rubriek F. ter sprake komen.

C. Geneeskundige werken.

De receptenboeken (Usada [8]) zijn geschreven in, nu en dan met Balisch en Sasaksch vermengd Oudjavaansch. Zij zijn vol

---

[1] Voorloopig Verslag, p. 25. Vgl. ook Jonker, o. c. p. 3 en Van Eck, Schetsen in T. N. I. 1879, I, p. 367.

[2] Uitgegeven en vertaald door Prof. Kern in Bijdr. T. L. Vk. 3e volgr. VIII, p. 211 en IX, p. 197 vlg.

[3] Jonker, o. c. p. 4. — Vgl. Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. II, p. 193 en Friederich, l. c. p. 22.

[4] Juynboll, o. c. p. 195. — Vgl. Friederich, l. c. p. 23 en Jonker, o. c. p. 3.

[5] Juynboll, o. c. p. 196.

[6] Tijdsch. Ind. T. L. Vk. XXIII, p. 161—215 en p. 224—257.

[7] Van Eck. Schetsen van het eiland Bali, VI. — Vgl. Juynboll, Cat. Bal. en Sas. HSS. p. 168.

[8] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. II, p. 248—253. — Vgl. van der Tuuk, Kawi-Bal. Wdb. I, p. 211, s. v. usada. — Van Eck. Losse opmerkingen over het Balineesch. (Feestn. B. T. L. Vk. 1883, p. 151).

zonderlinge woorden, met opzet gemaakt, om ze onverstaanbaar te maken voor het groote publiek. Zij zijn dikwijls met tooverspreuken en afweringsmiddelen vermengd.

D. Lexicographische en grammatische werken.

Over deze rubriek vergelijke men p. 205—223 van het 2e deel van mijn Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. Hier noemen wij slechts de titels Adiçwara, Ekalawya, Kṛtabasa, Sukṣmabasa, Caṇṭakaparwa en Swarawyañjana.

E. Historische werken.

Zeer belangrijk is het Middeljavaansche prozawerk Ken Arok of Pararaton (het Boek der Koningen), dat door Dr. Brandes met vertaling en hoogst waardevolle aanteekeningen uitgegeven is [1]. De uitgever noemt het met recht een der opmerkelijkste voortbrengselen der Javaansche literatuur van ouderen tijd, ook omdat het als een geschiedkundig werk vrijwel op zich zelf staat, en het in ieder geval niets van hetzelfde gehalte nevens zich heeft. Het bestond reeds in het begin der 16e Çāka eeuw (1578 n. C.) en uit het boek zelf blijkt, dat het laatste erin vermelde feit niet vóór het begin der 15e eeuw van dezelfde jaartelling (1478 n. C.) te boek kan zijn gesteld. Verschillende gedeelten ervan worden door Oudjavaansche oorkonden en Chineesche berichten bevestigd. Het eerste gedeelte is legendarisch. Het meer historische gedeelte begint daar, waar Ken Arok den akuwu van Tumapĕl, Tunggul amĕtung, uit den weg heeft geruimd, met diens weduwe Ken Ḍĕḍĕs is gehuwd, hoofd van Tumapĕl is geworden, dat onder Daha stond, en zich daarop aan de suprematie van dat rijk, waar op dat oogenblik Ḍangḍang gĕṇḍis koning was, onttrekt.

Een ander, doch minder belangrijk werk, is de Kidung Rangga Lawe [2]. Uit een zuiver literair oogpunt moge het hooger staan, in geschiedkundige waarde moet het voor den Pararaton onderdoen, daar de inhoud op dat werk berust. Dikwijls heeft zelfs de dichter de kroniek niet goed verstaan of verkeerd begrepen, zoodat hij plaatsnamen als de namen van personen bezigt. De taal is Middel-Javaansch.

[1] Verh. Bat. Gen. XLIX, 1e stuk (1896).

[2] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 255. Vgl. Friederich, Voorloopig Verslag, p. 21.

Van nog jonger datum is het proza-geschrift Usana Jawa [1], dat overleveringen bevat aangaande den vroegeren toestand van Bali. Volgens Friederich beschrijft het de onderwerping van Bali door de Javanen van Majapahit en de vestiging van den Dewa Agung in Gelgel, benevens de verdeeling van het land onder de hofgrooten. Dit werk geeft eene blijkbare voorliefde voor Arya Damar en diens familie te kennen, terwijl het den patih Gajah Mada, den grondlegger van Mangwi en stamvader der familie van Karang Asĕm, bijna met stilzwijgen voorbijgaat.

De Usana Bali is bekend door Friederich's mededeelingen hierover in het Tijdschr. v. Ned. Indië [2]. Het is een werk, dat alleen voor het volk bestemd is en niet in aanzien staat bij de priesters, terwijl de Usana Jawa door alle kasten geëerd wordt.

De Pamĕñcangah [3] is een soort van kroniek uit den nieuweren tijd. Het bevat allerlei verwarde geschiedenissen van priesters en vorsten, de verdeeling van Bali onder de oorspronkelijke punggawa's van Gelgel en de stamtafels van vorsten, bijv. van Karang Asĕm. In de verdeeling van de stadhouderschappen onder de punggawa's wijkt dit werk zeer van de Usana Jawa af. De waarde en stijl ervan is veel geringer dan die van laatstgenoemd werd. Het is ook in proza geschreven.

Behalve deze Pamĕñcangah bestaat er ook een Pameñcangah Badung [4], waarin de geschiedenis van het rijk van dien naam tot het optreden van Pucangan als vorst van Pucangan beschreven wordt.

Van meer belang is het Middeljavaansche geschiedverhaal Tatwa Sunda [5], dat overeenkomt met p. 28—29 van den Pararaton (of p. 134—135 der vertaling). In dit geschrift wordt reeds van geweervuur gesproken, zoodat het niet zeer oud is.

F. Brieven, contracten en landsverordeningen.

Terwijl alle tot nu toe genoemde geschriften in het Oud- of Middeljavaansch geschreven zijn, zij het dan ook min of meer met Balineesch vermengd, zijn wij thans tot zuiver Balische literatuurproducten genaderd, voor zoover men althans brieven

[1] Juynboll, o. c. II, p. 388. Vgl. Friederich, Verh. Bat. Gen. XX, p. 21—22 en XXIII, p. 24—25.
[2] Deel IX, 3, p. 245—373. Vgl. Juynboll, o. c., p. 385.
[3] Juynboll, o. c. p. 392. Friederich noemt het ten onrechte Pamendanga.
[4] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. II, p. 394.
[5] O. c. II, p. 388.

en contracten tot de letterkunde kan rekenen. Proeven van brieven zijn o. a. medegedeeld en vertaald door J. de Vroom in T. I. T. L. Vk. XVIII, p. 228 e. v. en XXI, p. 104 e. v., door Van Eck in zijne Beknopte Handleiding bij de beoefening van de Balineesche taal, p. 62—92 en door den heer Van Dissel, Eenige Balineesche brieven, processtukken enz. Tot deze rubriek behooren ook de processtukken (parikanda), vorstelijke edicten (paswara), regelingen voor hanengevechten, sawah's, enz. (awig-awig) en bepalingen op het hanenkloppen (sima kĕklĕcan)[1]. Van groot belang is de verzameling landsverordeningen der Balische vorsten van Lombok, die in 1915 door den heer F. A. Liefrinck uitgegeven zijn, alsmede de boven (p. 566) vermelde Kĕrta Sima en Kĕrta Sima Subak.

IV. Gedichten in nieuwe versmaten (kidung).

A. Oorspronkelijk Javaansche (Kawi) gedichten.

Hiertoe behooren in de eerste plaats de talrijke Middeljavaansche Pañji-gedichten in tĕngahan-metrum, waarvan de Malat[2] de meest bekende is. Dit omvangrijke gedicht, dat als de bron van alle latere Javaansche en Maleische Pañjiverhalen te beschouwen is, zou eene uitgave verdienen, als de aard der handschriften zich niet hiertegen verzette: onder alle handschriften der rijke verzameling van Dr. Van der Tuuk bevindt zich geen enkel volledig exemplaar, doch alle bevatten slechts fragmenten van het populaire gedicht. De inhoud verschilt, behoudens de afwijkende eigennamen, niet veel van de jongere Javaansche en Maleische romans. Hetzelfde geldt m. m. van de overige Middeljavaansche Pandji-gedichten, b. v. de Mantri Wadak[3], een zeer modern gedicht, waarin vele Balineesche woorden voorkomen, de Mĕnur Wilis[4] en de Misa Gagang[5]. Van meer belang is de Smarawedana[6], waarin verhaald wordt, hoe een prins van Koripan als aap geboren wordt, aan het hof van den vorst van Paṇḍan Salas

[1] Vgl. ook Juynboll, Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 154—176.
[2] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 182 en de daar opgegeven literatuur.
[3] O. c. I, p. 195.
[4] O. c. I, p. 197.
[5] O. c. I, p. 198.
[6] O. c. I, p. 199.

komt en daar de gedaante van een mensch krijgt. Dit herinnert aan de Sundasche Siyung Wanara- en Lutung Kasarung-legenden en aan het door den heer J. C. van Eerde met vertaling uitgegeven Sasaksche Tutur monjeh of verhaal van den aap.[1] Zeer populair zijn de Pañji-gedichten Uṇḍakan Pangrus[2], zoo genoemd naar den naam, dien Pañji in Gĕglang aanneemt, Wangbang Wideha[3], de naam van Makaradhwaja (Pañji) op zijn zwerftocht naar Daha; en Waseng[4], zoo genoemd naar Uṇḍakan Wasengsari, een derden aangenomen naam van Pañji.

Niet minder populair op Bali dan de Pañji's-romans zijn de verschillende bewerkingen van het fabelboek Tantri[5]. De meest bekende hiervan is de Middeljav. redactie in ḍĕmung-metrum. Eene andere bewerking, die in kĕḍiri-versmaat, is meer modern en bevat zelfs Portugeesche woorden, bijv. miñu (een soort van drank), dat blijkbaar het Portugeesche woord vinho (wijn) is. Deze redactie heeft slechts weinig fabels gemeen met den Hitopadeça en het Pañcatantra. De oudste, doch onvolledigste redactie is die in proza, de Tantri Kamandaka, terwijl er ook eene Balische Tantri bestaat.

Tot de gedichten, wier begin aan het Mahābhārata en speciaal aan het Ādiparwa ontleend is, behoort de Bhīmaswarga[6], een Middeljavaansch, met Balineesch vermengd gedicht, waarin Bhīma's tocht naar de hel, om de ziel van zijnen vader Pāṇḍu daaruit te verlossen, beschreven wordt.

Zeer populair is het Middeljavaansche gedicht Sri Tañjung[7]. De heldin hiervan is de dochter van Sahadewa, gehuwd met Nakula's zoon Sidapakṣa. Zij wordt door haren echtgenoot doorboord, omdat deze haar van echtbreuk verdenkt, doch haar onschuld blijkt uit de welriekendheid van haar bloed,

---

[1] Bijdr. T. L. Vk. 7e volgr. V, p. 17 e. v.

[2] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 203.

[3] Juynboll, o. c. p. 205 en Van der Tuuk, Notes on the Kawi language and literature, p. 51.

[4] Juynboll, o. c. I, p. 208 en Van der Tuuk, l. c. p. 52.

[5] Juynboll, Enc. v. N. Indië, s. v. — Idem, Eenige fabels uit de prozabewerking van de Tantri, vergeleken met Indische fabels. (Bijdr. T. L. Vk. 7e volgr. II, p. 290—301).

[6] Juynboll, De invloed van het Oudjav. Mahābhārata op het Jav. Bal. gedicht Bhīmaswarga (Kern-Album, p. 73—74). — Van der Tuuk, l. c. p. 53.

[7] Van der Tuuk, l. c. en Juynboll, Suppl. Cat. Jav. en Mad. HSS. I, p. 259.

waaraan volgens eene legende, die echter niet in dit gedicht voorkomt, de residentie Banjuwangi haren naam zou te danken hebben.

Van een geheel anderen aard is het zuiver-Balische gedicht Cupak[1]. Dit behoort tot de rubriek der Uilespiegelverhalen, die in de letterkunde van alle Maleisch-Polynesische talen zulk een belangrijke rol vervullen, vooral in de Sundasche literatuur, waar deze verhalen Kabayan-verhalen heeten. Cupak onderscheidt zich in het naar hem genoemde gedicht door zijne blufferigheid, lafhartigheid en gulzigheid. Ook de Eṇḍer behoort hiertoe. De kidung Arjuna pralabda[2], door van Eck als n° 19 vermeld in zijne voorrede voor zijne Megantaka-uitgave, is een Middeljav. gedicht, dat eenigszins in verband staat met het Mahābhārata, daar helden uit dit epos hierin optreden, hoewel de rol, die Arjuna hier vervult, geheel afwijkt van de gewoonlijk van hem verhaalde feiten.

Tot de literatuurproducten, waarvan zoowel eene poëtische redactie, in tĕngahan-metrum, als eene proza-redactie bestaat, behoort de Calon Arang. Deze beroemde toovenaarster, de weduwe van Jirah of Girah, zou in den tijd van Airlanggha den vorst van Daha, geleefd hebben. Bharādah, wiens leerling Bahula de dochter van Calon Arang huwt, slaagt er eindelijk in, haar onschadelijk te maken[3].

Zuiver Balineesch is het gedicht Drĕman, dat reeds in 1873 met inleiding, vertaling en aanteekeningen door de Vroom werd uitgegeven, terwijl Prof. Kern in 1898 eene vrije metrische vertaling onder den titel «De miskende trouwe gade, Balineesch zededicht» uitgaf[4]. Dit gedicht heeft eene hooge zedelijke strekking, daar de trouwe gade liever met haren echtgenoot de pijnigingen der hel wil verduren dan zonder hem de genietingen van den hemel smaken.

Het Middeljavaansche gedicht Sudamala[5] is als het ware

[1] Juynboll, Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 84 en 128.

[2] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 221.

[3] Zie verder over dit geschrift: Juynboll, Bal. Farbenzeichnungen mit Darstellungen aus altjav. Schriften (I. A. f. E. XXIII), p. 14—16. — Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 248 en II, p. 299—300. — Brandes, Beschrijving der Jav. Bal. en Sas. HSS. III, p. 192.

[4] Tijdschr. Ind. T. L. Vk. XXI, p. 323 vgl. en Tijdschr. v. Ned. Indië, Juli 1898.

[5] Juynboll, Suppl. Cat. Jav. Mad. HSS. I, p. 263 en Van der Tuuk, l. c. p. 55.

als eene inleiding op de bovengenoemde Sri Tañjung te beschouwen. De titel beteekent: verlost van eene monsterachtige gedaante. Sahadewa verlost n.l. Durgā van hare rākṣasa-gedaante, waartoe zij veroordeeld was door eene vervloeking van Çiwa, die haar betrapt had op echtbreuk met een jongen koeherder.

B. Gaguritan.

Tot deze rubriek behooren de beide groote Balische Pañji-gedichten, die door van Eck in tekst en vertaling zijn medegedeeld, n.l. de Megantaka of Mantri Malaka en de Bagus Umbara of Mantri Koripan [1].

In zijne Inleiding op de Megantaka-uitgave brengt van Eck hiertoe ook de Pan Bongkling en Ktut Bungkling, twee verschillende namen voor het Uilespiegel-verhaal, dat bekend is door de verhandeling van J. C. van Eerde: de vertelling van i Bungkeling op Lombok [2]. Er bestaan van dit gedicht twee redacties. Die in sinom-versmaat staat in hooger aanzien dan de andere, in jinada-versmaat. De eerste wordt toegeschreven aan Ida Wayan Dangin, een Brahmaan van Sidĕmĕn (in Karang Asĕm), die in het midden der 19e eeuw te Karang Asĕm wegens hoogverraad ter dood gebracht is. Dit gedicht is zeer opmerkelijk, omdat daarin eene oorlogsepisode uitvoerig wordt verhaald tusschen een Balisch en een Mohammedaansch vorst, waartoe de stof waarschijnlijk is geleverd door de op Lombok tegen oproerige Sasaks geleverde gevechten. Bovendien geeft deze sinom-redactie veel geleerder en meer diepzinnige discussies dan de andere, zij is daardoor dikwijls breedsprakiger. Ook de Pan Brayut is van dergelijken inhoud.

Een Middeljavaansch gedicht, doch met vele Balineesche woorden vermengd, is de Durma [3]. Het begin hiervan is interessant, omdat er eene algemeen Mal.-Polynesische mythe in verhaald wordt: Rājapāla ontneemt de badende Widyādharī Ken Sulasih hare kleederen en geeft haar die eerst terug, als zij belooft, hem te zullen huwen. Nadat zij een zoon bij hem gekregen heeft, keert de hemelnimf naar den hemel

[1] Verh. Bat. Gen. XXXVIII (1875) en Bijdr. T. L. Vk. 3e volgr. XI, p. 1—137 en 177—368.

[2] Tijdschr. Ind. T. L. Vk. XLV (1902), p. 168—192.

[3] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. I, p. 273.

terug. Deze zoon is Durma, de held van het gedicht. Hij verricht eerst ascese met zijnen vader, gaat dan naar den vorst van Wanokling, wordt door de rākṣasī Durgadeni, die met hare beide broeders het woud onveilig maakt, geschaakt enz.

Het door de Vroom uitgegeven Balineesche gedicht Lingga Pĕta [1] is belangrijk door de beschrijving der hel, die daarin voorkomt.

Tot de Pañji-romans behoort het gedicht Cilinaya [2], waarvan eene Sasaksche redactie door den heer J. C. van Eerde uitgegeven is; de op Bali voorkomende Javaansche redactie, die niet vrij is van Balineesche woorden, is door schrijver dezes in het Supplement op den Catalogus der Javaansche en Mad. HSS. beschreven. Op Lombok is het zeer bekend en neemt een vaste plaats in de inlandsche maatschappij in. Het verdwijnen van de prinses, de droom van den prins, de terechtstelling en andere episodes van dit gedicht herinneren sterk aan het Maleische gedicht Ken Tambuhan. Cilinaya is een troetelnaam van eene prinses van Daha.

Het gedicht Raden Saputra [3] of Ratna Manik is van eenig belang, omdat er niet alleen eene Balische, doch ook eene Oostjavaansche en eene Madureesche redactie van bestaat. De held ervan strijdt tegen tijgers en daarna tegen geesten op het kerkhof. Hij droomt daar van de schoone dewi Ratna Manik en zij droomt tegelijk van hem. Ook hier vindt men weer de oude Mal. Polynesische mythe terug: zij wordt badende door hem verrast en wordt daardoor genoodzaakt, hem te huwen.

Van geschiedkundigen inhoud is het Bal. gedicht Jambe Nagara of Siyat Sasak, waarin beschreven wordt, hoe de Hollanders, in vereeniging met Boegineezen en Soembawaneezen, de stad Mataram innemen. Jambe Nagara is de naam van een jongeling uit Gyanjar (op Bali), die met zijn meisje naar Karang Asĕm en vandaar naar Ampĕnan vlucht. Eene

---

[1] Tijdschr. Ind. T. L. Vk. XXI, p. 402—446 en 534—597.

[2] Van Eerde in Bijdr. T. L. Vk. LXVII (1913), p. 22—57 en Juynboll, o. c. II, p. 77.

[3] Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. Mad. HSS. I, p. 70, II, p. 111 en Cat. Bal. en Sas. HSS. p. 130.

inhoudsopgave van dit gedicht vindt men in Van Eck's Schets van het eiland Lombok.[1]

Een tweede historisch Balineesch gedicht is de Ung Bañjar[2]. Het onderwerp hiervan is de verovering van Bañjar in 1858 door de Hollanders onder den Kapitein-luitenant ter zee van Hasselt. In de Ung Buleleng[3] wordt de expeditie der Hollanders tegen Buleleng in 1846 beschreven.

Tot de leerdichten behoort de Ḍe Gunati[4]. Hierin worden handelingen in eene vroegere geboorte als oorzaak van kwalen en lichaamsgebreken opgegeven. Verder bevat het eene opsomming van de plichten van een vorst, van de straffen in de hel en de belooningen in den hemel. Het is zeer moeielijk te verstaan, daar het zeer vele zoogenaamde geleerde woorden bevat

Behalve op de bovengenoemde geschriften, wier titels reeds door Van Eck in zijne voorrede voor de Megantaka-uitgave genoemd worden, moet de aandacht nog gevestigd worden op de Balineesche satwa's[5], vertellingen, wier naam misschien ontleend is aan het woord satwa = dier, omdat dikwijls dieren hierin optreden. Hiertoe behooren de algemeen Mal. Polynesische dierfabels, zooals die van den aap en de schildpad.

Tot de onder de Balineezen in hooge eer staande werken behoort de Wariga, die uit Indische en Mal. Polynesische bestanddeelen is samengesteld en over de tijdrekening handelt, welk onderwerp door Friederich in zijn Voorloopig verslag van het eiland Bali[6] uitvoerig besproken is.

Eene rubriek van literatuur, die op Bali vrij uitgebreid is, is de erotische. In het gedicht Tuñjung biru[7] worden de liefdesavonturen van deze hemelnimf en van Suprabhā en Tilottamā geschetst. Ook de Njalig[8] is van erotischen inhoud.

Hiermede is ons overzicht van de op Bali gevonden letter-

---

[1] Tijdschr. Ind. T. L. Vk. XXII, p. 336—339.

[2] Juynboll, Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 139.

[3] O. c. p. 140.

[4] O. c. p. 80.

[5] Juynboll, o. c. p. 179—183.

[6] Verh. Bat. Gen. XXIII, p. 49—55. Vgl. van Eck in Feestnummer der Bijdr. T. L. en Vk. Letterkunde, p. 152—154 en Juynboll, Suppl. op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. II, p. 225—238.

[7] Juynboll, Cat. der Bal. en Sas. HSS. p. 86.

[8] O. c. p. 90.

kunde voltooid. Het bovenstaande bewijst genoegzaam, dat ook de letterkunde, evenals trouwens de geheele beschaving der Baliërs een zeer gewichtige plaats bekleedt in Indonesië, vooral in vergelijking met die der naburige Moslimsche of heidensche naburen [1].

[1] Dit stuk was oorspronkelijk bestemd voor de inleiding op den Gids der Tentoonstelling van Hindoe- en Balineesche Kunst te Amsterdam in 1915. Daarom is er geen melding in gemaakt van Moslimsche literatuurproducten, zooals de Amir-cyclus met zijne verschillende uitloopers (Kĕṇḍit Birayung, Wilobang, Ajar wali, Dulang Mas, Lokayati, Prabu Rara, Kampar enz.). Deze verhalen behooren tot de Sasaksche literatuur van Lombok en niet tot de Çiwaïetische van Bali. Wat hun inhoud betreft kan verwezen worden naar het 2e deel van mijn Supplement op den Cat. der Jav. en Mad. HSS. pag. 14—35. Hetzelfde is van toepassing op verhalen als de Amad, de Anbiya enz., die zoowel tot de Sasaksche literatuur van Lombok als tot de Nieuwjavaansche letterkunde gerekend kunnen worden. Van O.-Jav. oorkonden wordt hier geen melding gemaakt, omdat de meeste op Java gevonden zijn. De enkele, door dr. Brandes en dr. van der Tuuk uitgegeven, op Bali aangetroffen Kawi-oorkonden zijn tot nu toe nog niet verklaard of vertaald.

DE HOOFDPERSOON DER VIERDE GAANDERIJ VAN BORO-BUDUR

DOOR Dr. N. J. KROM.

Zooals bekend is, geven de reliefs van den hoofdmuur der vierde gaanderij op Boro-Budur een verhaal of verhalen weer, waarin de hoofdrol vervuld wordt door een Bodhisattwa, kenbaar aan een in drie knoppen eindigenden stengel. Het is nog niet gelukt uit te maken, wie hier wordt voorgesteld: het resultaat van het onderzoek is slechts negatief, daar alleen gebleken is, dat wij hier *niet* te doen hebben met een der algemeen bekende, in de beeldende kunst herhaaldelijk voorkomende Bodhisattwa-figuren, wier identiteit iconographisch min of meer vaststaat.

Deze toch worden op de bedoelde reliefreeks aangetroffen met hun gewone, ook elders vaststaande attributen [1]. Zoo zien wij Awalokiteçwara met lotus en Amitābha-hoofdtooi (relief 3, 8, 20, 47, 50 en waarschijnlijk 16), Mañjuçrī met de kropak op den blauwen lotus (3, v.g.l. II, 16), Wajrapāṇi met zijn wajra op diezelfde bloem (3, 8, 17 en waarschijnlijk 50; misschien is ook het weggeslagen voorwerp op den lotus van 47 een wajra), dan hoogstwaarschijnlijk den Bodhisattwa met het zwaard op den lotus (3; het zwaard is weggevallen, doch de omtrek op het relief nog duidelijk), die ook op den Mendut voorkomt en aan wien voorzichtigheidshalve nog geen naam wordt toegekend [2], evenmin als aan dien ook van Mendut en Plaosan bekenden Bodhisattwa met een vlammend attribuut (3). Ten slotte komen nog een paar andere onbekende Bodhisattwa's voor, onder andere één met blauwen lotus alleen (20), waarop

[1] Men zie hierover ook Rapp. Oudh. Comm. in Ned. Indië 1910 p. 10—17; daarvan behoort de laatste alinea op p. 13 te vervallen.

[2] De overeenkomstige beeldjes in het Leidsche Museum zijn als Wiçwapāṇi vermeld (Juynboll, Catalogus, 1909, p. 103); ook Ākāçagarbha komt in aanmerking.

even de aandacht gevestigd wordt om te constateeren, dat niet aan te nemen is, dat overal, waar een persoon met dit attribuut optreedt (40, 67, 69, zie ook vooral tweede gaanderij) een bepaalde Bodhisattwa bedoeld is, daar immers dikwijls bij huldebetuigingen bloemen, en daaronder ook deze, door allerlei personen, ook niet-Bodhisattwa's, gedragen worden.

Men zou wellicht kunnen meenen, dat waar de derde gaanderij aan Maitreya gewijd is [1], ook de vierde een tekst aangaande dienzelfden Bodhisattwa bevat, welke om de een of andere reden niet met zijn gewone stūpa zou zijn voorgesteld. Ook Maitreya kan echter niet bedoeld zijn, daar hij eveneens met den hoofdpersoon in kwestie op één relief voorkomt [2] en dan wel degelijk de stūpa in den hoofdtooi draagt (16; ook op 3 is Maitreya wellicht voorgesteld, daar één der Bodhisattwa's een nāgapuṣpa vasthoudt; diens hoofdtooi is echter afgesleten, zoodat dus geen zekerheid is te verkrijgen).

Desgelijks moet Ratnapāṇi vervallen, aan wien men ook een oogenblik zou kunnen denken uit hoofde van het feit, dat de knoppen van het attribuut van den hoofdpersoon hier en daar den vorm van juweelen aannemen. Op zichzelf levert een kleine afwijking in den vorm van een attribuut geen bezwaar op: men weet, hoe bijvoorbeeld Maitreya's stūpa in hetzelfde verhaal der derde gaanderij nu eens groot en dan weer klein en bovendien verschillend van proporties wordt weergegeven. En wat nu die juweelen aangaat, volge een kleine statistiek. De geheele gaanderij heeft 72 reliefs, op 8 waarvan het attribuut niet voorkomt, terwijl het op 9 andere te onduidelijk is; er schieten dus 55 over [3]. Daarvan wijken 2 af, hebben 16 een juweelvorm en 37 een knopvorm. Die verhouding is te ongunstig, dan dat men zou kunnen aannemen, dat het essentieele van het heele attribuut het juweel is. Daarbij komt nog, dat geheel onverklaard zou blijven, waarom er dan drie juweelen zouden zijn, terwijl Ratnapāṇi bijvoorbeeld op bronsjes, waar ook door het voorkomen van zijn paard de identificatie zeker is, er slechts

[1] Rapp. l.l. p. 16 en vooral Van Erp, Over den toekomstigen Buddha Maitreya enz., Tijdschr. Bat. Gen. 54 (1912) p. 427—457.

[2] De Bodhisattwa met den knoppentak treedt ook op de derde gaanderij even op, doch komt er niet op eenzelfde relief met Maitreya voor.

[3] Hierbij zijn ook gerekend de paar gevallen, waar in plaats van drie vier juweelen of knoppen voorkomen.

één vasthoudt. Bovendien wordt op relief 2 wellicht de echte Ratnapāṇi gevonden, voerende één juweel op een blauwen lotus (relief 38 vertoont ook iemand met één juweel, doch daar heeft nog iets boven gezeten). Om al deze redenen kan ook de veronderstelling, dat wij met Ratnapāṇi als hoofdpersoon te doen zouden hebben, niet gehandhaafd worden.

Daarmee zijn de iconographisch vaststaande Bodhisattwa's uitgeput [1]. Wij zullen dus een anderen weg dienen in te slaan. Dat de Bodhisattwa in kwestie in het pantheon een zeer voorname plaats inneemt is zeker; dat blijkt ook uit de wijze, waarop hij direct na de Buddha's op II, 14 voorkomt en uit zijn afbeelding temidden der voornaamste Bodhisattwa's elders, op Mendut [2] en te Plaosan [3]. Wij hebben ons dus af te vragen: bestaat er in het Javaansche Mahāyāna buiten de bovengenoemde nog een Bodhisattwa van zoo hoogen rang en beteekenis, dat hem, na Maitreya op de derde, de geheele vierde gaanderij van Boro-Budur gewijd kon worden?

Inderdaad blijkt er zoo een te bestaan. Terwijl wij overigens voor de kennis van het Javaansche Buddhisme grootendeels op gegevens van buiten Java af moeten gaan, hebben wij althans één, zij het ook gebrekkig, overzicht van het Mahāyāna uit Java zelf. Dit werk, de Sang hyang Kamahāyānikan, is uiterst karig met berichten over Bodhisattwa's, doch het noemt reeds in het begin verschillende Buddha's, eerst die van het verledene en dan: «bhaṭāra buddha sang anāgata, sang abhimukha mangabhisaṃbuddha, kadyanggān: bhaṭāra āryya Maitreyādi, Samantaibhadra paryyanta, anāgatabuddha ngaranira kabeḥ» [4]. Hier worden dus klaarblijkelijk van die Buddha's der toekomst (d. i. Bodhisattwa's van thans) de twee voornaamste, de eerste en de laatste, genoemd en hooren wij in één adem met den naam van Maitreya dien van Samantabhadra.

[1] De van de bronsjes zoo bekende Wajrasattwa komt niet voor.

[2] Te Mendut komt het attribuut eveneens zoowel in knop- als in juweelvorm voor; te Pawon wordt het in juweelvorm door een vrouwefiguur gedragen in combinatie met den rooden lotus, evenals het enkele juweel in combinatie met den blauwen.

[3] Zie plaat G rechts van IJzerman's Beschrijving der oudheden op de grens der residentie's Soerakarta en Djogdjakarta (1891).

[4] Fol. a. 9.; pag. 17 van de uitgave van Kats (1910). Vertaald: „De Heeren Buddha's, die nog komen moeten, de in de toekomst verlichte, zooals de Heer de edele Maitreya enzoovoorts, en tot slot Samantabhadra, hun aller naam is Toekomstbuddha's."

Later treden dan nog, zonder hier Bodhisattwa te heeten, Lokeçwara (dus Awalokiteçwara) en Bajrapāṇi op. Het ligt voor de hand, dat zelfs al worden maar zeer weinige Bodhisattwa's opgesomd, onder die weinige toch diegene, welke blijkens Boro-Budur zulk een voorname plaats inneemt, niet zal ontbreken, en wanneer dit zoo is, dan blijkt tevens, wie alleen in aanmerking komt. Noch Maitreya, noch Lokeçwara, noch Wajrapāṇi kan de Bodhisattwa in kwestie heeten, gelijk boven bleek, doch óf hij wordt in den Sang hyang Kamahāyānikan in het geheel niet genoemd, óf het is Samantabhadra, de laatste Buddha der toekomst [1].

Wanneer wij nu vervolgens nagaan, in hoeverre hetgeen iconographisch van Samantabhadra bekend is, in strijd of in overeenstemming is met de mogelijkheid, dat hij de hoofdpersoon der vierde gaanderij zou zijn, dan zien wij vooreerst, dat in de Tibetaansch-Mongoolsche kunst de voorstelling van dezen Bodhisattwa alles behalve vast staat; hij komt zoowel met zon en amṛtaflesch als met wajra en lotus of werprad en klok voor [2]. Van deze zijde is dus geen licht te verwachten. Doch in Voor-Indië treffen wij hem aan op één der door Foucher uitgegeven miniaturen [3]; hij zit er op een olifant en voert als attribuut een tak, uitloopend in een langwerpig soort bloem. Het merkwaardige is nu, dat zich aan weerszijden van die bloem aan kleine zijtakjes twee knoppen vertoonen van precies denzelfden aard als die aan het bekende attribuut op Boro-Budur. Hoewel, gelijk gezegd, de middentak afwijkt, lijkt het ons niettemin mogelijk, dat hier inderdaad hetzelfde embleem bedoeld is.

Alles bij elkaar genomen meenen wij dus te mogen vaststellen, dat, voorzichtig uitgedrukt, de mogelijkheid niet uitgesloten is, dat de hoofdpersoon der vierde gaanderij van Boro-

[1] Met de opvatting van Samantabhadra als *laatste* toekomstige Buddha behoeft niet in strijd te zijn diens vermelding in het Nepaleesche Buddhisme als *eerste* dhyāni-Bodhisattwa; immers het systeem der dhyāni-Buddha's is niet als chronologisch bedoeld, al heeft men er later wel eenige tijdsvolgorde in willen zoeken.

[2] Zie Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (1900) p. 141; Pander, Das Pantheon des Tsangtscha Hutuktu (1890) p. 59 en 77. Ook de Japansche voorstelling wijkt af (Von Siebold, Pantheon von Nippon, p. 56 en plaat X).

[3] Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, I (1900) p. 120 en 195 en plaat VI, 2.

Budur Samantabhadra is; in de eerste plaats is de figuur in kwestie geen der andere bekende Bodhisattwa's en schiet eigenlijk alleen Samantabhadra over; in de tweede plaats doet het weinige, dat wij rechtstreeks van het Javaansche Mahāyāna weten, hem eveneens op een voorname plaats verwachten; in de derde plaats wordt deze identificatie ook door een iconographisch gegeven aanbevolen. Het spreekt van zelf, dat hiermee in de verste verte nog geen bewijs geleverd is; niettemin kwam het ons wenschelijk voor op deze mogelijkheid de aandacht te vestigen, juist waar men tot nu toe zoo geheel in het duister rondgetast heeft. Dat in verschillende Noord-Buddhistische teksten Samantabhadra een voorname rol speelt, staat vast [1]; wie weet, of nader onderzoek dezer teksten niet eenig licht zou kunnen verspreiden over het voorgestelde op Boro-Budur's hoogste gaanderij.

Boro-Budur, Augustus 1915.

---

[1] V.g.l. Wassiljew, Der Buddhismus (1860) p. 159 sq., 264; Edkins, Chinese Buddhism (1880) p. 20; (Tārānātha, ed. Schiefner, 1869, p. 96, 300).

SIMALOEREESCHE TEXTEN

DOOR H. T. DAMSTÉ.

In November 1854 bezocht de toenmalige resident van Tapanoeli F. H. J. Netscher «Poeloe Si-Maloe», het «Hog-island der Engelsche zeekaarten».

In zijn dus getiteld opstel (Tijds. I. T. L. Vk. V 403) zegt hij, dat de taal er volkomen gelijk is aan die der Maleiers uit de Padangsche Bovenlanden, waardoor hij gemakkelijk in het bovenlandsch maleisch met de inwoners kon spreken. Verder teekent hij echter aan: «Wel heeft men eene andere taal, bij »hen de landstaal genoemd, doch dit is eene vermenging van »Atjehneesch en Maleisch; deze wordt op de Noordoostkust »minder gesproken, dewijl daar geene Atjehneezen gevestigd zijn.»

K. F. H. Van Langen, die in begin 1881 een reis maakte naar Simaloer, meende (Tijds. I. T. L. Vk. XXVII 383), dat de bevolking tot den Niasschen stam zou behooren. Echter sprak zij «eene van het Niasch onderscheiden taal, hoewel vele »woorden op een nauwe verwantschap met die taal duiden.»

In het Tijds. Ind. Aardr. Gen. 1[e] jaarg. afl. III bl. 1 noemde Van Langen eene volksoverlevering, verklarend «het vreemde »verschijnsel, dat de bevolking der districten Si Maloer, Tapah »en Lakoön eene geheel andere taal spreekt dan die der dis»tricten Salang en Si Goelei, waar het Niasch de volksspraak »is. Ook verklaart zij ons het feit, dat de bevolking van Si »Maloer uit twee hoofdbestanddeelen is samengesteld, de oor»spronkelijke bevolking of aborigenen met eene afzonderlijke »taal en de Niassers, die hun eigen taal spreken. Verwant»schap der door haar» (de oorspronkelijke bevolking) «gesproken »taal met eenige andere Indische konden wij niet opmerken, »doch het kwam ons voor, dat vele woorden uit het Niasch »daarin schenen opgenomen. Of dit nu te wijten is aan de ver»menging der oorspronkelijke bevolking met de Niassche dan »wel aan hare stamverwantschap daarmede, durven wij niet »beslissen.»

«Sommigen beweren wederom, dat de aborigenen van Si »Maloer tot het Gajoesche ras behooren» [1].

Dezelfde auteur schreef in zijn «Atjèhsch Westkust» (T. A. G. 2e Reeks V 511): «Het Simaloereesch is waarschijnlijk »een dialect van het Niasch, waarin vele Maleische woorden »zijn opgenomen. Hoewel volgens de hier loopende sage de »Simaloeërs tot den Gajoeschen volksstam behooren, zoo kun»nen zij toch een bewoner der Gajoelanden niet verstaan en »schijnt hunne taal zich zelfstandig te hebben ontwikkeld.» Volgde een lijstje van 23 woorden, blijkbaar ontleend aan de taal van Tapah en Simaloer maar niet altijd juist afgebeeld en vertaald.

L. C. Westenenk stelt vast in Bijdr. T. L. en Vk. N.-I. LVI 302: dat Netscher verkeerdelijk de landstaal eene vermenging van Atjèhsch en Maleisch noemde; dat een medegenomen Niasser zich niet kon verstaanbaar maken aan lieden van Noord Simaloer, waar volgens van Langen het Niasch de volksspraak zou zijn; en eindelijk, dat de Gajō niet wordt verstaan, maar dat vele eilanders Minangkabausch en Atjèhsch spreken.

Inderdaad, de kennis van Atjèhsch en Minangkabausch is op het eiland algemeen, en met Niasch kan men er niet terecht. Maar juist was van Langen's beweren, dat de bevolking in het Zuiden eene andere taal spreekt dan die in het Noorden.

Het door Westenenk gegeven woordenlijstje betreft de «léng banò», de taal van de districten Tapah en Simaloer van de Zuidelijke, tevens grootste en minst dun bevolkte helft van het eiland.

Een uitvoeriger maar weinig betrouwbare woordenlijst is later samengesteld door geëmployeerden van de Java bosch exploitatie maatschappij. [2]

Van half Maart tot half Juni 1912 verbleef ik te Sinabang als controleur van de toen nieuw geschapen onderafdeeling «Simeuloeë» (Districten: Tapah, Simeuloeë, Leukoeën, Salang en Sigoelè, met resp. 1566, 828, 152, 111 en 631, of totaal 3288 mannen, of 5350, 2660, 471, 314 en 2067, of totaal 10.862 zielen) [3].

Ook ik heb toen vooral omtrent de «léng banò» gegevens ingewonnen.

[1] Omtrent dat beweren vergelijke men Dr. Snouck Hurgronje: „Het Gajōland en zijn bewoners" bl. 74.

[2] Over die woordenlijst wordt gehandeld in de Notulen der Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap 1912—1913 bl. 5 en 62.

[3] Den 4en Januari 1907 kwamen langs de Zuidkust 1818 menschen door een vloedgolf om het leven.

V. w. b. de taal van Sigoelè (inheemsch Sichoelè), de «wali banoeah» [1], was mijn oogst slechts gering. Hoewel de bevolking er zelf meent van Niassche origine te zijn, is in wat ik verzamelde geen Niassche taal te herkennen. Hoe het met Salang en Leukoeën (inheemsch Lĕkòn) is gesteld, weet ik mij niet te herinneren. Het woordenlijstje van de Java bosch expl. m[ij] rekent Salang tot het taalgebied van Tapah en Simaloer, maar van Langen groepeerde het bij Sichoelè, en zoo deed ook l[t] Hotz. (Vide onderstaande noot.)

Hieronder wordt enkel gehandeld over de «léng banò» of «landstaal» van Tapah (inheemsch Oelaò of Dèfajan) en Simeuloeë (Atj.), Simaloer (Mal.) of inheemsch: Simoeloel.

Eene geschrevene litteratuur bestaat daarin niet. Er worden kalme minneliedjes gezongen (nanga-nanga). Moeders en zorgzame zusjes zingen wiegeliedjes (ilala). Men geeft elkaar raadsels op (taĕ-taĕ, lett. «antwoorden»). Maar vooral zijn het vertellingen (inafi-nañ) waarmee men elkaar den tijd kort; eerstens dierenverhalen, en verder geschiedenissen van de stamvaderen: Lamborè[5] die het eiland wilde door midden zagen, Lasènga[5] die hem zulks belette, Lafòè[5] en Lafŏng Lasali. Voor ernstiger litteraire genietingen speelt de polyglotte bevolking leentjebuur bij Atjèher en Minangkabauer.

De intieme vertrouwdheid der Simaloereezen met het Atjèhsch en Minangkabausch is natuurlijk niet zonder invloed gebleven op de landstaal. Deze is als doorspekt met Atjèhsche en nog meer Minangkabausche woorden en vormen. Dat zal er stellig niet op verbeteren, sinds de vestiging op het eiland van houtaankapondernemingen, het geregeld bezoek tegenwoordig van pakket- e. a. booten, de oprichting te Sinabang van een Gouvernements Inlandsche school, en de vestiging aldaar van een controleur met een staf van Maleische beambten en politiedienaren.

Waar dus de taal gevaar loopt, is de publicatie van ondervolgende texten waaruit zij in haar tegenwoordigen staat is te kennen, stellig wel gerechtvaardigd.

Doen we voorafgaan eenige theorie, die voor hen, die in bestuurs- of andere practische betrekking op Simaloer belanden,

[1] Blijkens Not. B. G. 1912—1913 bl. 62 heeft de 2e luit. Inf. G. D. E. J. Hotz ook van de taal van Sigoelè en Salang een woordenlijstje vervaardigd en aan het Bat. Genootschap gezonden.

wellicht van nut kan zijn, om zich op taalgebied vlugger te orienteeren.

De Simaloerees kent geen eigen letterschrift. In Arabische karakters wordt enkel Maleisch en Atjèhsch geschreven. De eigen landstaal wordt enkel gesproken.

Daarbij valt de meeste klemtoon op de laatste lettergreep, maar belangrijk is hij gewoonlijk niet. In de volgende zinnen heb ik gecursiveerd wat eenige nadruk erlangde:

Nga *sara* Toean*koe* Manggarang *èrè*, banò*nè* tèʼ Poelò Ba*njaʼ*, mamòti-mamòti*jah* mèʼ *Lōʼ* Simoe*loel*. Lèntōʼ *ia* èʼ baʼ *lōʼ*, nipang*gèl* saga*lò* radjò-ra*djò*, léng*nè*: «Èʼ dèʼō *èrè ngaʼ*ō fĕ*sang* èʼ ba*chaʼ* banò*mè*-rè, miènaʼ-ènaʼ aʼ*ō*.

Klankwisseling.

Aan het begin van een woord wisselen *f* en *b*; *d* en *r*; *s* en *tj*; en aan het begin ook van een 2de lettergreep wisselen *h*, *ch* en *k*. Fa, faʼ, faʼal, falōng, fanò, fĕl, fĕngi, féré, foeha, zouden meer beschaafd en ouderwets klinken dan ba, baʼ, baʼal, balōng enz. In dezelfde verhouding zouden staan raï, ralan, ran, rĕman, ròʼ, roemaʼar enz. tot daï, dalan, dan enz.; evenzoo chaĕ, chĕbau, oechoen, chachan enz. tot kaĕ, kĕbau, kōn en kahan. Men hoort echter het zoogenaamd fijne en grove overal dooreen gebruiken, dus groot schijnt het verschil niet te zijn.

Lettergrepen die soms open zijn, worden een ander maal gesloten met een geaspireerde *h*; en vaak opent of sluit men een met een klinker beginnende of eindigende lettergreep met een sterk geprononceerde gutturale *k*, en laat dat een volgend maal weer na. Zoo is tainèh = taiʼnè = zijn hoogte of de hoogte ervan. Tainèh zou men meer zeggen in het district Tapah, terwijl taiʼnè meer Simaloereesch zou zijn; maar niet steeds zijn die verschillen te verklaren enkel uit een verschil in landaard. Eén zelfde spreker laat zich betrappen op dergelijke — ik zou haast zeggen: inconsequenties, want de variaties kwamen mij voor te zijn geheel willekeurig. Verschil in beteekenis als gevolg van het al dan niet gebruiken van *h* of ʼ liet zich voor mij niet ontdekken, evenmin als een regel volgens welke zou worden tewerkgegaan.

De uitgang *-as* wisselt met *-aj* of *aïʼ*. Zoo hoort men toeas, lĕpas, atas, fòras, nas, naast toeaj, lĕpaj, aʼtaj, bòraj, naj.

Ò wisselt met *ĕ*: Mòn, gevolgd door ng, geeft, waar de klemtoon steeds valt op de eindlettergreep begrijpelijkerwijze mĕnĕng. Naast mamòlĕng hoort men mamĕlĕng. De samenstelling dò-fĕngi geeft dòfòngi.

. Voorbeelden dat de *ò* naburige klinkers overweldigt vindt men in mòròʻi = mèròʻi, oewòlòfil = oewila òfil (denk ik ten minste).

Dat *ĕ* verandert in *é* of *i* ziet men in fĕl, waarvan is afgeleid òfél of òfil.

- Aan het eind van een woord verandert *è* bij aanhechting van *ng* soms in *é*; zoo wordt jè: jéng, nè: néng.

Ook met *i* is dat somtijds het geval: fĕngi wordt fĕngéng, achi: achéng.

Aè, *ai*, en *ia* worden vaak saamgetrokken tot *è*: Daifaʻ = dèfaʻ, mainihi = mènihi, maè = mè, siamònan = sèmònan, diaʻōh = dèʻōh, nialinafian = nialinafèn.

Van omzetting van klinkers uit verschillende lettergrepen levert een voorbeeld: Sòdibòngi, van sidòfòngi = eergisteren.

Werkwoordvervoeging.

Stamwoordelijke werkwoorden worden vervoegd, d. w. z. zij laten zich tot één verbinden met de ervoor geplaatste persoonsexponenten.

			Pers. voorvoegsel.	Overeenkomstige pers. vnw.	Overeenkomstige bezitt. vnw.
1e pers.	e.v.		*oe-*	aʻō(h), iaʻō(h), dèʻō(h)	-ō(h), -gō(h) [1]
	m.v.	excl.	*mai-*	ami, djami, diamaʻi, dèʻmai	-maʻi
		incl.	*ta-*	ita, dita	-ta
2e »	e.v.		*moe-*	ʻò, diò	-mò
	m.v.		*mi-*	amè, diamè	-mè
3e »	e.v.		*ni-*	ia, isè, disè	-nè [2]
	m.v.		*da-*	sira, isira, disira	-da

[1] Tusschen een op een klinker eindigend woord en het daaropvolgend bezitt. v.n.w. 1e p. e. v. *-ōh* of *-gōh* wordt ingeschoven de neusklank *ng*, terwijl vóór *-ta* het woord wordt gesloten met een *n*. Veelal gaan die nasalen vergezeld van een gutturale *k*, die soms er vòòr komt en soms er achter.

achi*ng*ōh	= mijn broer	aja*ng*ʻgō	= mijn vader
loema*ng*ōh	= mijn huis	aja*n*ta	= onze vader
tida*òngg*ōh	= mijn verzoek	arat*òn*ta	= ons bezit
arat*òng*ʻōh	= mijn bezit	radjòʻ*n*ta	= onze vorst.
ataʻ*ngg*ō	= mijn menschen		

[2] *-nè* fungeert soms ook als nadrukwijzer. Verrijkt met den nadrukwijzer *-ia*, wordt de combinatie *-nè-ja* soms samengetrokken tot *-nja*:

alal chléng-chléng-*nja* = de mosselschelpen.

Oechaj = Ik wil niet.
Oeprang ʼò = Ik beoorloog u.
Maitoeʼas ʼò = Wij laten u los.
Taba ja radjòʼnta èrè = Wij stellen hem aan tot onzen vorst hier.
Moeda sioeʼ antēʼ, moean; moeda naʼ, moean = Wilt ge straks eieren, ge eet ze; wenscht ge kiekens, ge eet ze.
Mitoeʼas aʼō = Laat mij los.
Ara mila? = Weet gij lieden ervan?
Nijōb angèn = Het waait.
Fadō nitaë wòōnèja = Hij antwoordde niet, haar broer.
Nianĕngiah = Hij zweeg.
Nintōʼò = Hij slaat u.
Daòlĕng mèʼ loema = Zij keerden huiswaarts.
Danaʼeun annèja = Zij dienden op zijn eten.

Uit de gegeven voorbeelden blijkt, dat zoo bedrijvende als onzijdige werkwoorden worden vervoegd. Straks zullen we zien, dat de afgeleide causatieve *a*-vormen mede worden vervoegd.

Onvervoegde werkwoordstammen worden aangetroffen als gebiedende wijs:

Toeʼas aʼō! = Maak mij los!
Ba ōkōm, *ba* adat èʼbahaʼ banòja! = Vestig godsdienst en adat in het land!
Abéʼ èlèʼ saò taoengi! = Neem een zak!

en als onbepaalde wijs in het verband van een gebod of verbod:

Alé *filang* kōn anasaja! = Ga tellen de nangka-pitten!
Naè *félé* fòras satoedoeʼ! = Ga koopen een beetje rijst!
Nè *toetōʼ* mè ròʼi èʼ T. M.! = Ga het vragen daar aan T. M.!
Nè mòn *sibō* manòʼ èdè! = Ga s.v.p. wegjagen die kippen!
Féré ndō *tarén*² tèʼ èrè! = Ge moet niet telkens weggaan van hier!

In de gebiedende wijs kan het stamwoord ook het persoonlijk voorvoegsel 2e persoon hebben:

*Mi*tarén amè! = Blijft gijlieden achter!
*Mi*toeʼas aʼō! = Laat gijlieden mij vrij!

Een stamwoordelijk werkwoord, dat onvervoegd geregeerd wordt door een eraan voorafgaand of meestal erop volgend

persoonlijk voornaamwoord of ander onderwerp, schijnt wel steeds aan het Maleisch of Atjèhsch te zijn ontleend:

Èʿ dèʿō èrè, *doedōʿ* aʿō sĕnang saʿa èʿbahaʿ banò èrè = Ik, ik woon ambteloos in dit land.

Nganga baʿ ò *pisajò* èʿ dèʿō = Zoo ge me niet vertrouwt.

Naiʿ ja saʿa mè bachaʿ kapaliah = Hij klom het schip binnen.

Toerōn ia saʿa òèngia mèria ʿōn = De moesang daalde omlaag.

Tĭmboel ia dòʿi banòn Malajoe = Hij komt op daar in het Mal. land.

Hawél ia èlèʿ nènèʿ Njaʿ Kandaja = Hij huwde met Njaʿ Kanda's grootmoeder.

Of het zijn woorden die wij geneigd zouden zijn als werkwoorden te beschouwen, maar waaraan de Simaloerees niet het begrip eener werking of verrichting hecht:

Bĕsang saʿa achinèja = Zijn zusje kwam.

Léng saʿa achinèja = Zijn zusje sprak.

Lĕntōʿ dòʿi, nitoetōʿ èʿ L. L. = Daar aangekomen, vroeg hij aan L. L.

Masarèʿ ia *nà* falōngia èʿambéʿnè = Alles raakte den reiger op zijn vleugels.

Ma- vormen.

Met het prefix *ma-* worden woorden gevormd, die soms als naamwoorden, soms als deelwoorden zijn te beschouwen:

a. van adjectieven:

ma-itō-itō = kleintjes, zachtjes.
ma-fĕl = groot.
ma-toeha = oud.
ma-réʿén = goed, mooi.
ma-ètĕm, mètĕm = zwart.

b. van substantieven: (het afgeleide naamwoord beteekent «met ... wat het grondwoord aangeeft».)

ma-oetoeʿ = met een gat.
ma-oemoer = met een leeftijd, op een leeftijd van, oud.
ma-sala = met schuld, schuldig, zondig.

c. van woorden met verbale beteekenis:

ma-toeas = afgeloopen.
ma-toetoes = afgebrokkeld.
ma-toetōng = aangestoken.
ma-taʿoe = in rust.

Deze *ma*-vormen schijnen wel gelijksoortig met de navolgende *mal*-afleidingen:

a. van adjectieven:

mal-ahéli = verschrikt, (naast *machéli*).
mal-angoei = aangebrand.

b. van substantieven:

mal-akoei = met vuur (zijn), in brand, brandende.
mal-anaʼ = met kinderen (zijn), kinderen hebbend of krijgend, barende.
mal-ahi = met broeders (zijn), broeders hebbend of krijgend, verbroederd.
mal-aloechaʼ = met een pagaai zijn, pagaaiend.
mal-inafi = met een verhaal zijn, verhalend.
mal-oejoel = met spruiten zijn, spruiten hebbend of krijgend.
mal-ĕlĕr = met wortels zijn, wortels hebbend of krijgend.
mal-oeloet = met gom zijn, plakken (intr.).
mal-falihi = met gras begroeid zijn.
mal-fanò = met een land zijn, tot land hebbend, thuisbehoorend.
mal-fatōʼ-fatōʼ = met hoopen zijn, in of bij hoopen.

c. van verbaal-woorden:

mal-asét-asét = volgende, «entlang», (terwijl *masét-masét* = steeds.)
mal-afén = mede gaand, (naast *mafén*.)
mal-ajam-lajam = spelend.
mal-iōb = blazend.
mal-oepaʼ-loepaʼ = springend.

In dit verband dienen ook genoemd:

mang-aò = dorstig.
mang-oera = jong.
mang-ida = verlangend.
mang-ila = wetend.
mang-òlĕng = terug, huistoe.

Verder:

man-siloel = spuwend.
man-tjòlan = roeiend.
man-tai-tai = poepend.
man-tètèhĕm = kuchend

de uitdrukkingen:

man-sasachoeli = nu en dan.
man-sara-sira = ieder een.

en de deelwoorden, aangevende een wederkeerige handeling of een doen om het zeerst:

man-si-boeha = (iemand) opzoekend, elkaar ontmoetende zijn.
man-si-ʿntoeʾ = elkaar slaande, vechtende zijn.
man-si-jòjòs = elkaar afrossende zijn.
man-si-ibò-ibò = elkaar verdrietende zijn.
man-si-tarén-tarén = elkaar verlatend.
man-si-toea-toea = doende wie het oudste is.

Het prefix *ma-* wordt ook geplaatst voor transitieve verbalen.

Begint het verbaalwoord met *ch*, *h*, of *r*, dan krijgt het enkel *ma-* voor zich:

ma-chawal an = voedsel zoekende (zijn).
ma-hoekoer fò nòl = klappers raspende (zijn).
ma-radaʿ ata = op de jacht (zijn) naar menschen.

Begint de verbaalstam met een *klinker*, dan wordt de *ng* ingeschoven:

ma-ng-an lajap = rijst etende zijn.
ma-ng-inòm òjʾ = waterdrinkende, het drinken van water.
ma-ng-antjan bĕti = een kist dragende of te dragen of het dragen van een kist.
ma-ng-ènaʾ-ng-ènaʾ banò = het land bekijkende.

Is de beginklank *s* of *t*, dan komt daarvoor in de plaats de *n*:

ma-nasai èʿnèn = kleeren wasschende, van sasa.
ma-noengkoel = wekkende, » soengkoel.
ma-nidaò ampōn = vergeving vragende, » tidaò.
ma-noengkal = kokende, » toengkal.
ma-nétéʾ = dragende, » tétéʾ.
ma-noetōʾ = vragende, » toetōʾ.
ma-narén = verlatende, » tarén.

Voor beginletters *b*, *f*, *p*, treedt de *m* in de plaats:

ma-majar = betalende, van bajar.
ma-moeha = vindend, ontmoetend, » foeha.
ma-maʿal = wachtende (zijn), » faʿal.
ma-mati = rijst snijdende (zijn), » fati.

ma-mòt	= stelende (zijn),	»	fòt.
ma-mantjōng	= houwende, te houwen,	»	pantjōng.
ma-malènta	= besturende,	»	palènta.
ma-malé-malé	= uitscheldende,	»	falé.

Toch: ma-m-pòlèh = cureerende zijn, dokteren, van pòlèh. Mogelijk omdat dit woord aan het Atjèhsch is ontleend? (Atj. poeléh = hersteld, genezen.)

Zoo vindt men naast «mamajar» ook wel «mambajar».

Oem-vormen.

Er zijn ook deelwoorden, afgeleid van stamwoordelijke werkwoorden (en *ma*-vormen?), door invoeging van *oem* na de eerste medeklinker, c. q. na verdubbeling van de eerste lettergreep, of, als het woord begint met *m* of een vocaal, door voorvoeging van *oem*-:

choemasah	= arbeidende (zijn).
choemoedoeng	= hard loopende, vliedende, vluchtende (zijn).
toementel	= bevende (zijn).
hoemė-hoemė	= fluisterende (zijn).
doemė	= badende (zijn).
loemangòj	= zwemmende (zijn).
loemala^{k}ò-la^{k}ò	= wandelende (zijn).
toemata^{k}ėng	= zittende, gezeten (zijn).
oemabang	= vliegende (zijn).
oema^{k}òng	= roepende (zijn).
oemédĕ^{k}-idĕ^{k}	= staande (zijn).
oemehem	= lachende (zijn).
oemĕlah	= sprekende (zijn).
oemĕnggé^{k}	= schreiende (zijn).
oemibò	= bewogen (zijn).
oemoeta	= brakende (zijn).

Die *-oem*-vormen schijnen dus wel den toestand van een persoonlijk of dierlijk onderwerp te beduiden, voor wat betreft deszelfs physieke of psychische verrichtingen, uitingen of gewoonten.

Toch — ik vond drie *oem*-vormen van een ander karakter:

oemafa^{k}, vermoedelijk te verstaan als «niet zijnde», «mankeerend», van *fa^{k}* = niet.

oemalòri } = zijnde opdat, het is opdat, van *òré* = opdat.
oemangòri }

Voorbeelden:

Ararōja singaoetòlòng ʼò? *Oemafaʼ* balandjò? = Waarmee is het dat ik u kan helpen? Mankeert het aan geld?

Ba rasòb saò lĕbangi banòngʼō, *oemalòri* masaél mamantjōng èʼ deʼō = Laat hen graven een put als plaats voor mij, opdat het gemakkelijk zij mij te onthalzen.

Nga sènoeʼ baʼ niba Si Kandang, miatoeʼ mèria èʼ Sinafang, *oemangòrija* oekoerōng = Als straks Si Kandang (de zaken) niet geeft, rapporteert gijlieden dan naar hier te Sinabang, opdat ik (hem) opsluite.

Doemaʼar = nu, tegenwoordig, schijnt ook wel tot de hier bedoelde *oem*-vormen te behooren.

A-vormen.

Het prefix *a*-, c.q. gevolgd door *l* of een *nasaal*, schept, al dan niet in verband met een suffix *-an*, vervoegbare werkwoorden van een causatief karakter:

a. van adjectieven:

Ni-a-déʼén matoeʼaj masihédia	=	Hij voltooide de moskee.
Ni-a-déʼén sira radjò Aloeajania	=	De radja van A. verzoende hen.

b. van substantieven:

Oew-a-toefafa-n chabau	=	Ik zend een buffel.
Ni-a-toefafa-n soerat	=	Hij zendt een brief.
Oew-al-inafèn Moe-al-inafèn Ni-al-inafèn	=	Ik, gij, hij vertelt.
Al-isi	=	laden, vullen.
Baʼ ō ni-aʼl-oewi ...	=	Moge ik worden gelijk ...

c. van werkwoorden:

A-tĕrĕʼ aʼō kapoetoesan silèʼ	=	Leer mij de eindwetenschap van het schermen.
Soeratia ni-a-bang-an angèn	=	Den brief heeft de wind doen vliegen, d. i. de brief is weggewaaid.
Anaʼ manòʼ ni-a-bang-an majang	=	Het kuiken, daarmee is de kiekendief weggevlogen.
Oew-a-choedoeng ia inan sioeʼ	=	Ik schaakte haar zoo juist.
Oew-a-idĕʼ aʼō èʼ dètaʼ batoe	=	Ik ga staan op een steen.
Oew-a-taʼèng aʼō	=	Ik zet mij, ik ga zitten.

Ni-a-ta'ëng radjò darò = Hij stelde aan twee vorsten.
Ngamang rai'òh moe-a-la'ò, alé = Mits ge u zelf kunt doen loopen d. i.: mits ge op uw eigen beenen kunt loopen, kom dan maar mee.
Mè ni-a-lĕkò teungkoeja ataja = De teungkoe ging de lieden verzamelen.
Loema atajè moe-al-ilëï è' diò? = Weet ge waar die man woont?
Ngang oew-al-ilëï! = Ik weet al waar!

(ilëï = ila è'i = weten waar. Verg. het Atj. «toepat».)

De'ō fa'ania oew-òl-òfil = Ik ken hem niet.

(òlòfil = ila òfil = weten hoeveel of hoegroot = kennen. Verg. het Atj. «toe'ŏh».)

Ni-ang-ilil-ngilil oeloet anasaja = Hij deed afdruipen de nangka-gom.
Ta-a-mòlĕng è' isè banò èrè = Geven we hem over dit land.
Ta-an-soesoer mè' rò'i è' S. = We geleiden elkaar naar S.
Ni-an-simèngĕlan è' ata = Hij maakte ruchtbaar aan het volk.

Van zulke causatieven laten zich door voorvoeging van *mang-* deelwoorden vormen:

Mangamòlĕng = Overgevende (zijn).
Mangadé'én = Makende (zijn).
Mangalĕkò = Verzamelende (zijn).
Daifa' ia mangansala ana' banò = Hij mag niet straffende zijn de landskinderen.
Danĕng ami mangatoefafan-toefafan soerat = Lang zijn we brieven zendende geweest.

De vorm mamòlĕng = overgegeven, zou het vermoeden kunnen wekken, dat van de bovenbedoelde causatieven ook *ma*-vormen bestaanbaar zijn:

Mamòlĕng è' diò banò èrè = Overgegeven aan u is dit land.

En daarop voortbouwend zou men er toe kunnen komen te twijfelen, of malĕkò = verzameld, maré'én = verzoend, enz. enz. mogelijk ook *ma*-vormen zijn van causatieven.

Om causatieven te vormen is het prefix a- niet steeds onontbeerlijk.

Soms gebeurt dat enkel met behulp van het suffix *-an*:

Oefaléw*an* batoeja = Ik kantel den steen.
Moelèw*an* moea'ta'an = Ge moogt (het land) afdrijven of droogleggen.

Hier zij nog de aandacht gevestigd op de van causatieven afgeleide naamwoorden:

Oebah fachōng *amajarannèh* = Ik geef tabak in betaling.
Abéʼ òjʼ *anasajan* ènènōh = Haal water tot wassching van mijn goed.
Anaʼoean = Om te doen stilliggen, rustplaats, halte, haven.

Tal van bijvoegelijke naamwoorden vertoonen het voorvoegsel *a-*:

a-taré = lang,
a-fitĕʼ = kort,
a-tas = hoog,
a-tĕloe-tĕloe = laag,
a-raò = ver,
a-kĕn = nabij,
a-fĕl a-fĕl = met velen, talrijk, van fĕl = groot,
a-fĕlaʼ = breed,
a-lĕfò = groot,
a-fachaʼ = diep, van bachaʼ = in, binnen,
a-lafaj = vrouwelijk,
a-fòrat = zwaar.

Zonder het prefix *a-* ziet men die woorden veelal in verband met het bezittelijk voornaamwoord 3e pers. e.v. *-nè*:

Òfél taré-nè? = Hoe lang is het?
Òrònè raò-nè? = Hoe ver is het?
» tai-nè? = Hoe hoog is het?
Bĕnèjèh = bĕl-nè-jè = Zoo veel of zoo groot als dat.
Ènaʼmòn lĕfò-lĕfò-nè chapaliah! = Kijk eens wat groote schepen!

Voor het accidenteel passief heeft men:

a. een *ta*-vorm:

Tapékéria saʼa òèngia = de moesang dacht, kwam op de gedachte.
Oewijè tarénè ata faʼdōja tabĕnĕm mang léw loean = Zoo lange kerel gaat niet kopje onder, zoo overstekende de rivier.
Mèsa baʼĕrĕ tantarén = Niet een was er overgebleven.
Oechaj tantarén è èrè = Ik wil niet achterblijven hier.

Talfaléw alèʾ batoeja = De steen was omgekeerd.
Talòjòl = Uitgegleden.

b. een *mi*-vorm:

Mièna'-èna' a'ō = Ik kijk zoo wat rond.
Tè èrè ba'doe miram oelaò S. = Van hier is het eiland S. niet te zien.
Saò saò ratoe' mina'eun saò ingkan lajap = Per vorst viel er op te brengen een bord rijst.
Mibĕlah = Gespleten.

c. een *a*-vorm misschien? of hebben we enkel te doen met verleden tijds- of toestandsaanduidingen van anderen aard in:

Anan moefoe'ai fintoe? Ba'dō nga oefoe'ai. Afoe'ai maoewi! = Waarom hebt ge de deur geopend? Ik heb ze niet geopend. Ze is van zelf opengegaan.
Chapalia ngang afoengkar = Het schip is al vertrokken.
De'ō ngang afĕlah-fĕlah oeloengōh = Mijn hoofd is heelemaal stuk.

De optatief wordt uitgedrukt door *ba* (= geve!), gevolgd door den persoons-exponent 3e p. *ni-* of *ra-*, soms als zoodanig, soms naar het mij voorkomt meer als nadrukswijzer:

Ba ni tantoe! = laat het vast staan!
Ba ni mali! = dat hij kome!
Ba ra mèria! = mogen zij hier komen!
Ba ni naoe! = laat hem! hij ga zijn gang maar!
Ba ni samò ratibtah! = laten we in de maat ratib!
Fa ja nitarén è'èrè! = hij blijve hier achter!
Ba ni féréw masō'! = laat hij niet binnenkomen!
Ba' ō nīla' bòja! = ik moge worden opgehapt door de krokodillen!
Ba' ō ni mataj, maè ma'o = al moet ik het besterven, ik ga toch.
Ba' ò ni mataj è' ba' òj'i! = moge je sterven in het water!
Ba' ō ni a'loewi tĕlan si matoetoes èrè! = moge ik worden als deze afbrokkelende oeverwand!

Bovenstaand *ba* wordt gemist in de volgende voorwaardelijke zelfvervloekingen, die een *ba'* bevatten, dat «niet» beteekent:

Baʾ ō nihawan Ala taʾala! = Niet mij vergezelle God!
Baʾ ō nichawan kiramat nènèʾtah Gĕmò alèʾ nènèʾta è Oedjoeng! = Niet vergezelle mij de heiligheid van onzen voorvader «de dikke» en van onzen voorvader aan de Oedjong!

Baʾ anaʾō kakal bakal è dètaʾ dōnia! = Mogen mijn kinderen niet bestendig zijn op deze wereld!

De tijd, waarop of waarin de werking of verrichting plaats vindt, blijkt nimmer uit het werkwoord alleen, maar moet worden opgemaakt uit de zin. Soms wordt zij ook wel uitgedrukt met behulp van bijwoorden,

a. voor den verleden tijd: *ngang*, *nga* of *a*:

Ngang nifachai faʾdōnè = Hij heeft zijn jas al aangetrokken.
Nga niabèʾ aratònta = Hij heeft onze goederen genomen.
Aratònèja masarèʾ a niabèʾ simamòt = De dieven hebben al zijn goederen weggehaald.
Ngang òh chawél? Ngang! = Zijt ge reeds gehuwd? Reeds!

b. voor het tegenwoordige: *bĕtĕng* of *fĕtĕng*, d. i. bezig met:

Ia èdè achajmòh ja fĕtĕng nian chabaò = Ginds uw rijst, zij is bezig te worden opgegeten door de buffels.
Loemamò bĕtĕng nitoetoeng = Hij is bezig uw huis in brand te steken.

Ngaʾi sara teungkoe, nga fĕtĕng ia mangadji = Daar was een teungkoe die was bezig te mangadji.

c. voor den toekomenden tijd: *sioeʾ*, *séoeʾ*, *séwʾ*, *sìènoeʾ*, *tjènoeʾ*, *sènoeʾ*, *sinoeʾ*, dat als ons «straks», zoo in verleden als toekomst kan wijzen:

Loemanèja séoeʾ nitoetoeng = Straks steekt hij zijn huis in brand!
Sènoeʾ nifoenoeʾò toeankoe èdè = Straks zal die toeankoe je nog dooden.

Sènoeʾ pantjōng mang aʾō ngang lĕntōʾ dòfòngi = Straks onthals mij maar, als verstreken zijn twee nachten.

Ook met behulp van het werkwoord *maè* of *mè*, d. i. gaan, laat zich de toekomende tijd uitdrukken:

Rèʿō mè aʿō mangadji	= Ik, ik ga mangadji.
Itaja-taja manti sènga mè prang?	= Welke manti's trekken ten strijden?
Èʿisè èdè mèngia mĕrĕʿ	= Hij gaat slapen.

Tijdsbepalingen.

Dag	= balal, falal.
nacht	= bĕngi, fĕngi.
over dag	= falal fanòh.
's nachts	= fĕngi fanòh.
middag	= techĕl falal.
middernacht	= tenget bĕngi.
's ochtends vroeg	= mèlafĕʿ.
» heel vroeg	= mèlafĕʿ laʿòn.
tegen den middag	= lĕpajʿ atajʿ balal.
's namiddags	= atĕlōʿ-tĕlōʿ falal, mata balal ngang atĕloe-tĕloe.
's avonds	= ngang sandjōh.
nu	= (si)doemaʿar.
vandaag	= bala(l) èrè.
gisteren	= sòri falal.
eergisteren	= sòdibòngi, sidòfòngi.
morgen	= dĕman, rĕman.
overmorgen	= dòfòngi.
overovermorgen	= tèloefĕngi.
vannacht, afgeloopen nacht	= sòlafi.
» komenden nacht	= sioeʿ bĕngéng.
een oogenblik	= sachadjab.
zooeven	= isachadjab èrè, ina(ngĕ)èrè, inan { sioeʿ, séoeʿ, séwʿ, siènoeʿ, tjènoeʿ, sinoeʿ, sènoeʿ.
straks	= sioeʿ, sènoeʿ.
vroeger, eer	= mòn, amòn, amònan, ina(ngĕ)èrè.
eertijds	= sèmònan.
begin, in den beginne	= oenèn-oenèn, amònan-mònan.
dán eerst	= ènĕng masènoe.
daarna	= sioe tèlè oeri, tèlèwi sioeʿ.

tijdsduur = dan, ran.
lang(durig) = dan(ĕng). (Danĕngia laʾòn mĕrĕʾ = zeer lang slaapt hij.)
na verloop van tijd = dan-dan saʾa.
geruimen tijd daarna = dan-dannè tènèʾi.
hoe lang (woont ge daar al?) = òfélĕng danmòh ròʾi?
wat lang hebben we elkaar niet ontmoet! = òfélĕng dannèh baʾ ita mansiboeha!
terwijl = dang, bĕtĕng, fĕtĕng.
reeds, al, afgeloopen, voorbij = ngang.
nog niet = bachaj, baʾdoechaj.
nooit = ba nèchoe.
nog nooit = baʾdoe nèchoe.
steeds = mamasét-masét.
deze keer = isachoeli èrè.
nu en dan = mansasachoeli.
over .... dagen = lĕntōʾ ... fĕngi, oemor ... fĕngi.
van — tot — = antèni tèʾ — lĕntōʾ èʾ —.
van deze wereld tot in het hiernamaals = tèʾ doenia èrè (lĕn)tōʾ dòʾ ahirat.
maand = bawa.
jaar = taōn.
wanneer? = èngkan? èngkanĕng?

Aanwijz. en Betrekk. v.n.w.; Nadrukswijzers en Lidwoorden.

De aanwijzende voornaamwoorden zijn: *èrè*, *jè* en *èdè*.

Èrè duidt op personen of zaken, die de spreker zich voorstelt tot hem, 1ᵉ persoon, te staan in eenige betrekking, van tijd, plaats, bezit, of als voorwerp van zijn gesprek of zijn gedachte. (Verg. Dr. Snouck Hurgronje's Atjèhsche Taalstudiën.) *Jè* en *èdè* duiden waarschijnlijk op personen of zaken, welke naar sprekers voorstelling in betrekking staan tot den toegesprokene (2en) of tot een 3en persoon, en zijn vaak met «die» en «gene» te vertalen; maar het verondersteld verschil wordt niet steeds in acht genomen:

Èʾ dèʾō èrè = Wat mij betreft, ik.
Djami èʾèrè = Wij hier.
Soempamaʾi èrè = Deze onze eed.

Ata roemaʿar èrè	=	De menschen van tegenwoordig.
Diamèjèh	=	Gijlieden daar.
Béré angafan atajè	=	Verkoop die menschen (van u) niet!
Òmaè moeabéʿ lajap fĕlnèjèh?	=	Waarheen brengt ge rijst zooveel als dat? d. i. als ge daar bij u hebt.
Bĕnè { rèh / jèh	=	Zooveel als { dit. / dat.
Èʿ isè èdè	=	Hij.
Disira èdè	=	Zijlieden.
Wachan wèrè, niachan wèdè	=	Ik zeg zus, hij zegt zoo. (Wèrè of oejèrè = oewi èrè = deze wijze. Wèdè of oejèdè = oewi èdè = gene wijze).
Oejèdè oejèrè raï	=	Het kan zus, het kan ook zoo.
Èʿ èrè	=	Alhier.
Tèʿ èrè, tè dia	=	Van hier.
Mèria (= mè-èrè-ia?)	=	Naar hier.
Dòʿi, ròʿi, èʿisè	=	Daar.
Tè dòʿi, tè isè	=	Van daar.
Mè ròʿi, mè isè	=	Naar daar.
Iaʿèrè	=	Deze of dit hier; alhier.
Ia ròʿi, iaʿèdè	=	Die of dat daar; aldaar.

In diverse samenstellingen laten voornoemde aanwijzende voornaamwoorden zich vervangen door *i*, dat vermoedelijk als neutraal aanwijzend voornaamwoord moet worden opgevat:

Iaʿïh	=	Deze of dit hier, die of dat daar.
Bĕnèï	=	Zoo veel als dit, dat.
Èʿïh	=	Hier, daar, er.
Loema atajè moealilèï èʿ diò?	=	Het huis van dien man, weet ge het «er» (daarvan) gij? d. i. Weet ge waar die man woont?
Ngang walilèï	=	Reeds ik weet het «er».

Zoo *i* een woord voorafgaat, laat het zich beschouwen als nadrukswijzer of betrekkelijk voornaamwoord:

Iaʿō	=	Ík.
Isachoeli èrè	=	Déze keer.
Isachadjab èrè	=	Dít oogenblik.

Isaò fanòi	= Zeker land. (Mal. Jang saboeah negri.)
Kampōng isawi (i-saò-i)	= Die zekere kampong. (Mal. Kampong jang saboeah itoe.)

Meer zelfstandig bestaan als betrekkelijk voornaamwoord heeft *i* in den vorm *si*, met varianten *sjè* (= si jè? = jang itoe?), *sèʼ* of *sè*, *sji*, *tjiʼ* enz. Isè, disè, risè = hij. Èʼ isè, tè isè, mè isè, zie boven.

I verrijkt met *a* geeft het als nadrukswijzer, lidwoord en persoonlijk voornaamwoord 3e persoon fungeerend *ia* of *ja*, waarvan *jang* en *djang*:

Kakaʼnè anaʼtiōʼ*ia* sènga silaé*ja*	= de oudere van *de* muizenkinderen welke m*a*nnelijk was.
Naiʼ*ja* saʼa mè bachaʼ kapal*iah*	= *hij* klom *het* schip binnen.
Èrèja *djang* damòlĕng èʼ dèʼō banò èrè	= hoe *zij*, ze gaven mij over dit land?

Dat *ia* vindt men ook als bestanddeel van de bijwoorden van plaats:

Ia èrè, djaʼèrè, jangĕʼèrè,
Ia ròʼi,
Ia èdè, jangĕʼèdè, djangĕ èdè, djangèdè, jantaʼèdè,
Jaʼi, jangèʼi, jantaʼi, djangĕntaʼi.

Hebben we bij de substantieven *inafi-nafi* = vertelling, *inènawa* = ziel, *inihi* = droom, *ina* = het voorbije, *inafa* = rijstveld, *inambōnè* = bezitter, *inahi* = jongere broer, te doen met een prefix *in-*, overeenkomend met het infix *-in-* in de woorden *tinafa* = rijstveld, *binor* = pap, *sinoetoeng* = geroosterde spijs; of heeft men te doen met den nadrukswijzer *i*, gevolgd door een neusklank, als band met het volgende woord? Zoo «inahi» = ahi, in «*Si aʼa aʼō, inahi ʼo*» = de oudere broer ben ik, de jongere gij.

Telwoorden.

Men beweert verschillende telwoorden te bezigen naar den aard van de getelde zaken. Ook zouden vrouwen weer eene eigene telmethode hebben. Wel beschouwd zit het verschil echter meer in de voorvoegsels en aanhechtsels der telwoorden, welke i. h. a. zijn: voor menschen het pronominale prefix 3e

pers. m. v. *da-*, voor dieren het achtervoegsel *-siha*, en voor zaken en vogels en visschen het dito *-fò* (d. i. «vrucht»). Vrouwen houden bovendien vast aan de telling òloe, siwa, oeloe voor 7, 8, 9, waarvoor de mannen naar Maleisch voorbeeld salapan, sambilan, sapoeloe zeggen.

Vrouwen tellen: sara, doea, tĕloe, at, lima, ĕnĕm, itoe, òloe, siwa, oeloe.

Menschen worden geteld: mèsa (hoewel «geen een», niemand = baʼsara of baʼdoe sara), darò, datĕloe, dahat, dalima, danĕm, daitoe, salapan, sambilan, sapoeloe.

Dieren: sara, roea, tĕlòsiha, akasiha, limasiha, nĕmĕngasiha, itoengasiha, enz.

Dingen en vogels: saò, doefò, tĕloefò, ataò, limafò, nĕmafò, itoefò, salapan, sambilan, sapoeloe.

Verder ben ik tegengekomen:

Sangaōn ifan	= Een sirih-struik.
Sachōʼ padan	= Eenplan,een verleidelijk voorstel.
Dō falal	= Twee dagen.
Dòngawan èʼnèn	= Twee stukken goed.
Balaloe ara faʼania	= ± 10 jonge klappers.
Sahoeli èʼ diò, sapoeloengahoeli èʼ dèʼō	= één keer (wenscht) gij (het), tien malen (wensch) ik (het).
Daïtoe antafan	= 7½ (mensch).
Oebaʼ isè radjònè dòʼitilōng banò èdè	= ik stel hem aan tot vorst van de helft van dat land.

Ook iha = hoeveel, krijgt een voor- of achtervoegsel, verschillend naar den aard van het onderwerp: Ihaò loema = Hoeveel huizen? Ihaò nasia = Hoeveel visschen? Ihasicha kabaò = Hoeveel karbouwen? Daïha sira atajè = Hoeveel menschen?

Hoeveel	= Iha, òfél.
Veel	= àfĕl.
Velen	= àfĕl-àfĕl.
Weinig, weinigen	= éché'.
Een weinig	= saché, satĕpé.
Meer	= oelangaj, maʼ loelang, maïhaj.
Minder	= asèb.
Nog minder	= asèbaj.

Inafi-nafi òèng alèʼ balōng.

Nga sara òèng èrè, nga ja èʼ-bahaʼ i-saò fanò-i.

Ma-toeas-i saʼa èʼ-bahaʼ kampōng i-sawi sè-mòn-an rami tĕhĕr ata èʼ-bahaʼ kampōng i-sawi; djadi saʼa tĕkĕdir oelahoe taʼala ata èʼ-bahaʼ kampōng i-sawi nga sira matòt ni-sabét karoeda; mèsa baʼ-ērē tan-tarén, matòt sira ma-sarèʼ. Ma-toeas-i saʼa bĕsang-ia òèng inan-sinoeʼ-ia èʼ-bahaʼ kampōng i-sawi. Ara-ja saʼa, ni-ènaʼ manòʼ nga mal-fatōʼ-fatōʼ. Ma-réʼén saʼa lachan-nè òèng-ia, sĕbab angang sèʼ daiʼ ni-an. Ara-ja saʼa, ni-an saʼa manòʼ-ia, òmaè-maè si ni-da lachan-nè, ara-ja alafaj ara-ja singèl, òmaè-maèng si ni-da. Ma-toeas-i saʼa lamò-bĕrkalamòan ta-pékér-ia saʼa òèng-ia, sabab angang matòt manòʼ-ia, baʼ-ēng-ērē sèʼ daiʼ ni-an. Ni-anèʼ saʼa sangaōn awaʼ anasa sè-bĕl sè-ng-atas tĕhĕr. Lĕntōʼ ia saʼa ròʼ-i oejoel-nè, ni-ènaʼ ibilang anawan. Ni-ènaʼ saʼa mè-ròʼ-i lòr, ni-ram saʼa sara falōng, nga ja ròʼ-i èʼ-dètaʼ batoe; mangintaj-intaj anaʼ-anaʼ nas balōng-ia. Ta-pékér saʼa lachan-nè òèng-ia, léng-nè: «Ia ròʼ-i makanan-ia atang.» [1] Ara-ja saʼa, ni-toeroen-i saʼa mè-ria-ʼōn, ni-paham-paham saʼa òmaè tōs balōng-ia, ni-tòlòk-tòlòk mèʼ-i ralan-nè. Lĕntōʼ ia saʼa ria èʼ padang, ngang marō ja èʼ-tōs-tōs balōng-ia. Ni-aòng-an saʼa, léng-nè: «Ĕ kaʼ balōng, moe-da sachōʼ padan?» Léng balōng-ia léng-nè: «Ara-ja padan?» Léng òèng-ia léng-nè: «Naō oemabang tòlòk-tòlòk tèʼ-ère tōs-nè, nga ròʼ-i sioeʼ sangaōn anasa sè-nga-atas tĕhĕr. Faʼal-ēng aʼō ròʼ-i sioeʼ. Èʼ dèʼō-ja oe-nafoe tè-dia loemalaʼò. Mansiboecha ita ròʼ-i sinoeʼ.» Léng balōng-ia léng-nè: «Raï maʼa!» Ni-naoe saʼa oemabang balōng-ia mè-ròʼ-i sè-nga ni-ahan òèng-ia. Fĕsang ròʼ-i saʼa, ni-naoe mantòʼ èʼ oejoel anasa-ja. Èʼ òèng-ia saʼa, ni-naoe loemalaʼò tè-dia. Lĕntōʼ ia saʼa ròʼ-i òèng-ia ni-aòng-an saʼa, léng-nè: «Ĕ kaʼ balōng, ngang ò lĕntōʼ dia?» Léng balōng-ia léng-nè: «Ngang!» Léng-nè saʼa òèng-ia léng-nè: «Alé dia-ʼōn maʼa! Alé filang kōn anasa-ja! I-aʼō mè-isè-dètaʼ!» Mè ja ria-ʼōn saʼa balōng-ia. Ni-anèʼ saʼa ʼoèng-ia anasa-ja. Ni-li saʼa bò-nè saò sé-bĕl anasa-ja ngang mantjaʼ, ni-chaōʼ saʼa anasa-ja, matòt chaloear saʼa kōn-nè anasa-ja. Léng saʼa oèng-ia léng-nè: «Filang-filang-ēng kōn-nè-ja!» Léng balōng-ia léng-nè: «Raï!» Matòt saʼa ni-angilil-

[1] De juiste beteekenis of waarde van dat woordje *atang*, dat wij meer zullen ontmoeten, heb ik niet kunnen ontdekken.

ngilil oeloet anasa-ja mè-ria-ʾōn, ma-sarèʾ-ia nà falōng-ia èʾ ambéʾ-nè, ma-sarèʾ mal-oeloet saʾa ambéʾ balōng-ia. Fĕsang saʾa òèng-ia, léng-nè: «Ĕ kaʾ balōng, ò-fél-ĕng kōn-nè-ja ma-sarèʾ?» Léng balōng-ia léng-nè: «Féré mĕnĕng lĕ!» Èʾ balōng-ia, faʾ-ĕng daï ni-naō oemabang, ni-naoe ngang mal-oeloet ambéʾ-nè-ja ni-naō oeloet anasa-ja. Ni-naoe saʾa ma-loepak mè-ròʾ-i, ma-loepak mè-ria. Ni-ram saʾa òèng-ia tè-dò-i dètaʾ oejoel anasa-ja, baʾ-ĕng ia raï oemabang balōng-ia. Ni-toeroen-i saʾa òèng-ia mè-ria-ʾōn. Lĕntōʾ ia ria-ʾōn òèng-ia léng-nè saʾa: «Ò-fél-ĕng saʾa ètòngan-mò kōn anasa-ja?» Ara-ja saʾa ni-akĕn-an-ia òèng-ia mè-ròʾ-i élék balōng-ia, ni-radaʾ èʾ chaĕ saʾa falōng-ia. Léng saʾa falōng-ia léng-nè: «Ara-ja saʾa si moe-naō èʾ dèʾō èrè, fè kaʾ òèng-gōh, moe-radaʾ aʾō?» Léng saʾa òèng-ia léng-nè: «Araòria? [1] Oe-an ʾò! I-aʾō ma-lachal-lachal. Ran-ĕng aʾō faʾ-ĕng mangan-mangan.» Léng saʾa falōng-ia léng-nè: «Moe-an aʾō maʾa?» Léng òèng-ia léng-nè: «Ò-tang maʾa?» [2] Léng balōng-ia léng-nè: »Oewi èrè maʾa. Nga-ènga mangida aʾō moe-an, anèʾ mĕnĕng mèʾ-ròʾ-i oejoel anasa-ja. Moe-ènaʾ sioeʾ mè-ròʾ-i èʾ lòr. Nga ròʾ-i sioeʾ saò oelaò-oelaò. Ngang ròʾ-i ami ma-sarèʾ mal-fanò. Moe-da sioeʾ antĕʾ, moe-an: moe-da naʾ, moe-an; òbĕn-òbĕn si moe-da-nè.» Léng saʾa òèng-ia: «Atiĕ?» Léng balōng-nè-ja léng-nè: »Atiĕ!» Ni-toeʾaj saʾa chaĕ falōng-ia. Ni-anèʾ saʾa awaʾ anasa-ja. Lĕntōʾ ia ròʾ-i èʾ oejoel anasa-ja, ni-ènaʾ saʾa mè-ròʾ-i èʾ lòr. Ni-ram saʾa saò oelaò-oelaò, nga ròòòʾ-i [3], èʾ-tèdè lòr-ia. Nga sira ma-fatōʾ-fatōʾ ròʾ-i falōng-ia marō. Ma-toeas-i saʾa toerōn ia saʾa òèng-ia mè-ria-ōn, léng-nè: «Atiĕ marō si moe-achan-ia, fèʾ kaʾ balōng-ʾōh. Doemaʾar ara-ja maʾa dalan-ta mè-ròʾ-i èʾ oelaò-oelaò-ja?» Léng saʾa falōng-ia léng-nè: «Nè chawal-i maʾa filōʾ-ta.» Léng òèng-ia léng-nè: «Ara-ja?» Léng falōng-ia: «Roemaʾar nè ròʾ-i bachaʾ kampōng, òmaè-maè ata sè-nga sinoeʾ bĕkaradjò, moe-fòt sioeʾ chòntji èʾ-bachaʾ balang, abéʾ mè-ria. Oe-faʾal-faʾal ò èʾ-èrè. Néng chawal-i filōʾ-ta-ja, òré ita ma-achè-ja ma-è mè-ròʾ-ia». Ma-è ja saʾa òèng-ia ma-chawal filōʾ-ia. Lĕntōʾ ia saʾa ròʾ-i bahaʾ kampōng-ia, nga sira fĕtĕng bĕkarèdjò èʾ-bahaʾ kampōng-ia marō. Fĕngi fanò saʾa ni-akĕn-an

[1] Denkelijk te verstaan als *ara òré ia* = wat opdat het? = waartoe? Men vertaalde mij de uitdrukking in het Atjèhsch met *peuë lòm?* d. i. „wat verder?"

[2] *Ò-tang maʾa?* werd in het Atjèhsch weergegeven met *Peuë tjit?*

[3] Tot aanduiding van den grooten afstand wordt hier de *ò* in *ròʾi* lang aangehouden.

ia mè-rò'-i è'-baha' ata sè-nga bĕkarèdjò-ja. Mĕ-intaj-intaj, sira silab, ni-fòt sa'a chòntji-ja, ni-abé' sa'a choemoedoeng landjar-landjar sa'a mè-rò'-i è'-élé' balōng-ia. Fĕsang ia rò'-i léng-nè: «Ĕ ka' balōng, ja-ng-è'-èrè filō'-ta-ja. Ma-è-ng-ita mè-rò'-i si moe-achan-ia.» Ra-naoe sa'a bĕkamè, ra-abé' mè-rò'-i éténg asén sa'a bilō'-da-ja. Ra-naoe sa'a mè'-bacha' bilō'-ja. È' balōng-ia, ni-kĕmbang ambé'-nè-ja, léng-nè: «Adé'én-dé'én ita amoeri fè ka' òèng-'gō!» Ni-ba sa'a ijō'-nè mè-rò'-i bacha' asén-ia. Soeda sa'a lĕpas tè-nè' alōn toedjoe tè-dia éténg angkal, léng sa'a òèng-ia léng-nè: «Ĕ ka' balōng, jang afasĕ-fasĕ aròf-ō. È' dè'ō-ja aga'-ō, fĕl'as filō'-ta-ja, jang a'ō afasĕ!» Léng balōng-ia léng-nè: «Atiĕr marō. Nga-wi ma'a, i-a'ō oe-pakar filō'-ta-ja.» Ara-ja sa'a, ni-tajrō' sa'a chòntji-ja, ma-oetoe' sa'a filō'-da-ja. Léng sa'a falōng-ia léng-nè: «Ina-ngĕ-èrè fè ka' òèng-gō, mangida a'ō moe-an. Si-doema'ar è' dè'ō èrè oemabang a'ō; è' diò-ja tarén-ĕng 'òh è'-bacha' bilō'-ta-ja!» Ni-tĕnang sa'a falōng-ia filō'-ia ta-bĕnĕm. Tan-tarén ia sa'a è'-bòfò òj'-ia òèng-ia, loemangòj mè-rò'-i, loemangòj mè-ria; fa'-ĕng ni-ilah ni-paham banò-ja. Fĕsang sa'a sara ijoe, ni-sèmbar-ia sa'a ijoe-ja òèng-ia. Balōng-ia sa'a ngang ia oemabang. Matòt sa'a inafi-nafi fè' toean-'ō.

Verhaal van den moesang en den reiger.

Er was een moesang, die woonde in zeker dorp. En in dat dorp was het vroeger zeer druk geweest van menschen in dat dorp; maar door Gods voorbeschikking waren de menschen in dat dorp tot den laatsten man toe weggehaald door den garoeda; niet één was er overgebleven, weg waren zij allemaal. Toen kwam de moesang van zooeven binnen dat dorp. Wat verder, hij zag dat er kippen waren in menigte. Verheugd was toen het hart van den moesang, omdat er was wat hij kon eten. Wat toen, hij at van de kippen, al naar zijn hart begeerde, of kippen of hanen, al naar hij zin had. En na verloop van tijd dacht de moesang na, want reeds op zijnde de kippen, was er niets wat hij kon eten. Hij klom in een nangka-boom die groot en heel hoog was. Gekomen tot in zijn top, keek hij links en rechts. Kijkende zeewaarts, werd hij gewaar een reiger, staande daar op een steen; loerende naar vischjes was de reiger. Des moesangs harte dacht na, en hij zeide: «Hij daar is het voedsel.» Wat toen, hij daalde naar omlaag, hij berekende waar

omtrent de reiger zich bevond, en hij richtte daarheen zijn weg. Gekomen op het open terrein, stond hij dan ook tegenover den reiger. Hij riep, zeggende: «He broeder reiger, voelt ge voor een plannetje?» De reiger zei: «Wat voor plan?» De moesang zei: «Vlieg naar recht hier tegenover, daar is dan een nangka-boom die zeer hoog is. Wacht mij daar straks. Ik ga van hier loopen. We ontmoeten elkaar daar straks.» De reiger zei: «Goed!» De reiger vloog naar daar waar de moesang had gezegd. Daar gekomen, streek hij neer in den top van den nangka-boom. Wat aangaat den moesang, hij wandelde af van hier. Ginds aangekomen riep de moesang, zeggende: «He broeder reiger, ben je al hier?» De reiger zei: «Al!» De moesang zei: «Kom hier beneden! Kom de nangka-pitten tellen! Ik ga naar boven!» De reiger ging naar hier beneden. De moesang klom in den nangka-boom. Hij koos een groote nangka-vrucht die al rijp was, hij klauwde de nangka, allemaal naar buiten kwamen de nangka-pitten. De moesang zei: «Tel de pitten!» De reiger zei: «Goed!» De gom van de nangka droop allemaal naar beneden, en alles kwam terecht op des reigers vleugels, en heelemaal met gom kwamen des reigers vleugels. Toen kwam de moesang, hij zei: «Zeg broeder reiger, hoeveel van die pitten zijn er totaal?» De reiger zei: «Doe even niet!» Wat aangaat den reiger, hij kon niet vliegen, doordat zijn vleugels plakten van de nangka-gom. Hij sprong der, en hij sprong her. De moesang zag boven uit den top van den nangka-boom, dat de reiger niet kon vliegen. De moesang kwam toen naar beneden. Beneden gekomen zei de moesang: «Hoeveel nangka-pitten zijn er naar je telling?» De moesang naderde tot vlak bij den reiger, hij greep den reiger bij een poot. De reiger zei: «Wat doe je nu met mij, o broeder moesang mijn, pak je me beet?» De moesang zei: «Wel? ik eet je op! Ik heb honger. In lang heb ik niet gegeten.» De reiger zei: «Je eet me dus op?» De moesang zei: «Wat wou je dan?» De reiger zei: «Het is zoo gesteld. Wanneer je me wilt opeten, klim dan eerst naar daar in den top van dien nangka-boom. Zie dan zeewaarts. Daar ligt dan een eilandje. Daarop wonen wij allen bijeen. Wenscht ge straks eieren, ge eet ze; wenscht ge kiekens, ge eet ze; al naar ge wenscht.» De moesang zei: «Werkelijk?» De reiger zei: «Heusch!» Hij liet los de poot van den reiger. Hij klom in den nangka-boom. Gekomen in den top van den

nangka-boom, keek hij naar daar in zee. Hij werd gewaar een eilandje, hèèl ver weg, midden in de zee. Daar waren ook massa's reigers. Daarop daalde de moesang naar omlaag, hij zei: «Het is toch waar wat je zegt, o broeder reiger. Hoe komen wij nu op dat eiland?» De reiger zei: «Ga zoeken dan onze boot.» De moesang zei: «Wat?» De reiger zei: «Ga nu ginds het dorp in, en waar er menschen aan het feestvieren zijn, steel daar de spon uit de pan, en breng die hier. Ik wacht je hier. Ga zoeken onze boot, opdat we fluks erheen gaan.» De moesang ging de boot zoeken. Toen hij kwam ginds in het dorp, was men daar ook bezig feest te vieren binnen het dorp. Nadat het donker was geworden naderde hij en begaf zich onder de feestvierende menschen. Hij loerde en loerde, en toen zij er niet op letten, stal hij de spon, en liep daar mee weg snel naar ginds tot bij den reiger. Daar gekomen zei hij: «Wel broeder reiger, hier is onze boot. Laat ons nu gaan naar waar je zeide.» Ze maakten zich klaar, zij brachten naar het zeestrand hun boot. Zij gingen in de boot. Wat aangaat den reiger, hij spreidde zijn vleugels, zeggende: «Maken wij een roer o broeder moesang mijn!» Hij liet ook zijn staart in het water hangen. Nadat men was heengekomen door de zeven rollers vanaf het strand, zeide de moesang: «Zeg broeder reiger, mijn borst is nat. Ik denk, dat onze boot lek is, en ik daardoor nat ben!» De reiger zei: «Het is waar ook. Zijnde het aldus, zal ik breeuwen onze boot.» Wat toen, hij pikte weg de spon, en een gat was er in hun boot. Toen zeide de reiger: «Zoo even o broeder moesang mijn, wou je mij opeten. Nu vlieg ik weg; en jij blijft achter in onze boot!» De reiger trapte af zoodat de boot onder ging. Op het water bleef achter de moesang, zwemmende der, en zwemmende her; hij wist niet waar het land war. Toen kwam er een haai, en die haai hapte den moesang op. De reiger was al weggevlogen. Uit is de vertelling o mijn heer.

Inafi-nafi anaʾ tiōʾ.

Nga saò inafi-nafi oewèrè fè toean-ōh, inafi-nafi anaʾ tiōʾ chachan-nè. Nga roea tiōʾ èrè, nga sira bachaʾ lantja ōtōʾ-dah. Ran-ran saʾa mali anaʾ-da roea, sara silaé, sara silafaj. Ma-toeas-i saʾa mataj ina-da anaʾ tiōʾ-ia. Ma-toeas-i saʾa ran-ran bësang

saʼa kakaʼ-nè anaʼ tiōʼ-ia, sè-nga silaé-ja, ni-achan è achi-nè-ja léng-nè: «Fè achi-ō, mè aʼōh malajam-lajam, mangènaʼ-ngènaʼ banòh. Béré-(j)-ò tarén-tarén [1] (t)èʼ-bachaʼ ōtōʼ-ta èrè. Mè aʼō machawal-chawal an-ta(h) sakadjab mè-isè-tètaj.» Léng achi-nè-ja: «Raï fè oewòō.» Maè-ja(h) saʼa oewòō-nè-ja mèʼ-tètaj, ni-asét-asét saʼa éténg tambaʼ-iah, ni-ram saʼa òj-ia èʼ-bacha tambaʼ-ia. Léng-nè saʼa: «Ala haj! lawiʼ baharoela èrè aflaʼ tĕhĕr!» Ara-ja saʼa? ni-asét-asét éténg tambaʼ-ia, ni-ram saʼa aji-nè tambaʼ-ia nga mè-bachaʼ loewan aji-nè tambaʼ-ia. Tadè saʼa ni-ram alal chléng-chléng nga matòt bĕsèraʼ-sèraʼ alal chléng-chléng-nja, ni-naoe ni-toetoe-toetoe òj-ia. Soeda-nè saʼa léng-nè: «La! chapal èrè bĕl-nè-ja matòt bĕsèraʼ-sèraʼ!» Ma-toeas-i saʼa ngang bĕngi marōh, ni-ènaʼ mata balal ngang a-tĕloe-tĕloe. Ni-naoe saʼa mamòlĕng mèròʼi bachaʼ ōtōʼ-ia, ni-aòngan saʼa achi-nè-ja, léng-nè saʼa: «Ala, fè adéʼ-ō, aflaʼ tĕhĕr alam doenia-jah!» Dĕmèn saʼa falal fanòh, ni-achan saʼa è achi-nè-ja, léng-nè: «Maèh ndōh aʼōh balal èrè rè achi-ō, mangènaʼ-ngènaʼ kapal sòri falal-iah. Béré-(j)-ò moe-tarén-tarén tèʼ-èrè!» Léng achi-nè-ja: «Oe-chaiʼ! Mali aʼōh rè oewòō malafén è diò fè wòō!» Ma-toeas-i saʼa achĕsi saʼa oewòō-nè-ja, léng-nè: «Béré-(j)-ò mali fala èrè. Sioe tèlè oeri oew-abéʼ òh. Fala èrè féré-(j)-ò mĕnĕng mali malafén è dèʼōh!» Ma-toeas-i saʼa ni-anĕng-ia saʼa achi-nè-ja. Ma-toeas-i saʼa maè-ja oewòō-nè-ja mè-ròʼi banò-nè sòri falal-ia, mangènaʼ-ngènaʼ kapal-ia. Ran-ran saʼa fĕngi fanòh, mamòlĕng ndō-jah saʼa mè-ròʼi bachaʼ ōtōʼ-ia, ni-aòngan ndō achi-nè-ja: «Ē ibòʼ! Ngang aʼō bĕsang tè-dòʼi mangènaʼ-ngènaʼ kapal-ia, nga-alèʼ-alèʼ sè-nga loechan-nè atang kapal-iah.» Léng achi-nè-ja: «Ara-ja loechan-nè chapal-ia, fè oewòō?» Léng saʼa wòō-nè-ja: «Faiʼ faʼ oew-ilah isi-nè chapal-ia.» Léng saʼa achi-nè-ja: «Ara-ja fè oewòō maè haj òh rĕman mangènaʼ kapal-ia, faʼĕng?» Léng wòō-nè-ja: «Maè aʼōh fè achi-ōh rĕman. Féré ndō tarén-tarén tèʼ-èrè, naoe?» Léng saʼa achi-nè silafa-ja léng-nè: «Oe-chaj! Mali aʼōh i-sachoeli èrè malafén èʼ diòh, fè oewòō! Sòri falal léng-mòh: rai-faʼ mĕnĕng ʼò mali falal èrè; rĕman w-abéʼ òh sioeʼ. Falal èrè oe-chaj tan-tarén è-èrè; mali aʼōh mangènaʼ chapal-i-jè.» Ma-toeas-i saʼa ni-anĕng-iah oewòō-nè-jah. Léng-nè saʼa wòō-nè-ja: «Nga-mang rai òh moe-alaʼòh, aléh! Inama isè féré-(j)-òh sioe oemĕnggé mè-isè dalan, baʼ daiʼ oe-naoe sioe

---

[1] *Béréjò tarén-tarén* of *Béréw moe-tarén-tarén.*

manété' è' diòh, alè' bĕngi sioe mamĕlĕng ita mè-ria.» Léng sa'a achi-nè-ja léng-nè: «Rai fa' mang a'ō moe-tété'! W-ala' òh-la'òh a'ō mawi. Sioe' nga ita maè mè-rò'i, mangèna' chapal si moe-achan-iah, fè oewòō.» Léng sa'a oewòō-nè-ja: «Ra'i ma'a, nga-mang rai moe-naoe, itaoe ma'ah!» Ma-toeas-i sa'a ra-naoe chaloear tè'-bacha' ōtō' lantja-ja. Mè sira è-tètaj, ra-rò-nè alè' achi-nè-ja, ngang ni-afén-afén è-oeri wòō-nè-ja mè-rò'i è tètaj-iah. Ara-ja sa'a, lĕntō' sira è' éténg tamba'-ia, léng sa'a wòō-nè-ja: «Janta'i lawi baharoela ja! Nèchoe moe-ram?» Léng sa'a achi-nè-ja léng-nè: «Atiĕr marōh si moe-achan-ia fè oewòō!» Ma-toeas-i sa'a ra-ĕtĕj ra-asét-asét éténg tamba'-ia. Ran-ran ngang-ia ndōh araò-araò, wòō-nè-ja ni-aòngan ndōh achi-nè-ja, léng-nè: «Achè-achè-ja loemala'ò-ja! Akĕn-ĕng ita mamòlĕng mè-rò'i ita-jah!» Ra-ĕtĕj sa'a loemala'ò-ja, malasét-lasét éténg tamba'-iah. Ran-ran sa'a lĕntō' sira sa'a mè-rò'i éténg loeaninjah. Léng-nè sa'a wòō-nè-ja: «Janta'-èdè chapal-iah si oew-achan è' diò-jah. Èna'-mòn lĕfò-lĕfò-nè chapal-iah, matòt bĕsèra'-sèra' chapal-iah.» Ma-toeas-i sa'a ra-tōrōn-i mè-rò'i éténg-éténg tĕlaniah, mè sira mangèna' kapal-iah. Léng sa'a achi-nè-ja: «Fa dai' oe-naoe è' dè'ōh fè oewòō. Naè mang è diòh mè-rò'i mè-bacha' kapal-iah. Oe-fa'al-fa'al òh è'-èrè, oe-èna'-èna' òh tè'-èrèh. Inama féré(j)ò ran tè-isè fè oewòō. Sioe' bĕngéng itah mamòlĕng mè-rò'i ita-jah.» Léng sa'a oewòō-nè-ja: «Ra'i ma'ah!» Maè-ja sa'a wòō-nè-jah mè-bacha' kapal-iah. Ni-foecha sa'a sara chapal-ia nga masòròt-sòròt alè' loechan-nè. Nai'-ja sa'a mè'-bacha' kapal-iah. Ni-ram sa'a rò'i bacha' kapal-ia alè' isi-nè chapal-ia. Ni-tōrōn-i sa'a mè-bacha' kapal-ia, ni-èna' mè-rò'i aròb, ni-oengkòn-iah manĕtĕléō mè-rò'i bacha', ni-sĕdah sa'a takè' chĕléng-injah. Machéli-ja sa'a chĕléng-iah, ni-lòngkòp sa'a fa'ba-nè chĕléng-iah, fa'ĕng-iah rai' chaloear oeloe-nèh tè'-bacha' chĕléng-iah. Ngang sa'a oemédĕ'-idĕ' iō'-nèh mè'-dèta', ngang rò'i bacha' chĕléng-iah oeloe-nèh. Bĕsang sa'a achi-nè-ja, ni-aòngan sa'a, léng-nè: «Ĕ oewòō! alé sa'a mamòlĕng itah, fĕnging!» Fa-dō ni-taĕ wòo-nè-ja. Ni-naoe fa: Ngang-ia mataj oewòō-nè-ja. Achi-nè-ja sa'a ni-ĕtĕj oemĕnggé', mangaòngan oewòō-nè-ja. Ara-ja sa'a, ni-èna' ngang fĕngi fanòh, ni-naoe sa'a mamòlĕng achi-nè-ja, mèsa-mèsa chaj-ia. Ni-ĕtĕj ni-asét-asét éténg tamba'-jah, mamòlĕng-iah mè-rò'i bacha' ōtō'-iah. Ngang sa'a sapadoeò ralan mè-rò'i raò-nè loemala'ò-ja, ngang sandjōh, fĕsang sa'a sara majal ètĕm. Satò ni-ram ana' tiō'-ia tè-dia loemala'ò-la'ò,

akĕn saʾa mè-ròʾi éléʾ majal-ia, ni-tangkĕm saʾa anaʾ tiōʾ-ia. Rò-nèʾ-i [1] saʾa inafi-nafi-ja fè toean-ōh.

Verhaal van de jonge muisjes.

Er is een verhaal als dit o mijn heer, 't verhaal van de jonge muisjes geheeten. Er waren twee muizen, die hun hol hadden in den grond. Na verloop van tijd kregen ze twee jongen, een mannetje, en een wijfje. Toen stierf de moeder van de jonge muisjes. En na een poos kwam de oudere van de jonge muisjes, dewelke was het mannetje, en hij zeide tegen zijn jongere zusje: «O zusje mijn, ik ga voor spel wat rondkijken in de wereld. Ga niet weg binnen uit dit ons hol. Ik ga even naar buiten om ons voedsel te zoeken.» Zijn zusje sprak: «Goed o broeder.» Haar broeder ging daarop naar buiten, hij volgde den kant van den vijver, en hij zag het water binnen dien vijver. Hij zeide: «Allah! deze oceaan is zeer groot!» Wat verder? hij volgde steeds den vijverkant, en hij zag dat het vijverwater ging naar de rivier. En hij ontwaarde mosselschelpen, die geheel verspreid lagen, meegevoerd door het water. Eindelijk sprak hij: «Allah! wat veel schepen liggen hier heelemaal verspreid!» Toen het avond was geworden, zag hij dat de zon al laag stond. Hij keerde huiswaarts naar ginds binnen het hol, hij riep zijn zusje, en zeide: «Allah, o zusje mijn, zeer groot is de wereld!» Den volgenden dag toen het licht was geworden, zeide hij tegen zijn zusje, zeggende: «Ik ga weer vandaag o zusje mijn, om te zien de schepen van gisteren. Je moet niet heengaan van hier!» Sprak zijn zusje: «Ik wil niet! Ik ga mee o broeder U te volgen o broer!» Haar broer werd boos, en sprak: «Ga niet van daag. Later neem ik je mee. Vandaag moet je me liever niet volgen!» Daarop zweeg zijn zusje. Toen ging haar oudere broeder naar de plaats van den vorigen dag, om de schepen te bekijken. Na verloop van tijd toen de avond viel, keerde hij weer huiswaarts naar binnen het hol, en hij riep weer tot zijn zusje: «He liefje! ik ben gekomen van ginds waar ik heb gezien de schepen, en zij hebben lading die schepen.» Zijn zusje zei: «Wat is de lading van de schepen, broer?» Haar broer sprak: «Ik weet het niet wat de inhoud is dier schepen.» Zijn zusje sprak: «Broer, ga je morgen weer de

[1] *Ronèʾi*, een samentrekking van *Rò-nè èʾi*, d. i. „het tot ervan is er."

schepen zien, of niet?» Haar broer zei: «Ik ga o zusje morgen. Je moet hier niet van daan gaan, zal je?» Zijn zusje zei: «Dat wil ik niet! Deze keer ga ik mee U volgend, o broer! Gisteren zei je: ga vandaag liever niet; morgen neem ik je mee. Vandaag wil ik niet achterblijven hier; ik ga die schepen kijken.» Daarop zweeg haar broeder. Broer sprak: «Als je kunt loopen, vooruit! Maar je moet niet straks gaan huilen onder weg, ik kan je straks niet dragen, en het zal nacht zijn als we naar hier terug keeren.» Zijn zusje zeide: «Je hoeft me niet te dragen! Ik loop wel alleen. Straks gaan we daarheen, om die schepen te kijken waarover je spraakt, o broer.» Haar broer zeide: «Goed, als je kunt, gaan we dan!» Daarop gingen zij naar buiten binnenuit het aarden hol. Zij gingen naar buiten, met zijn beiden met het zusje, zij liep achter haar broer aan naar buiten. Toen, gekomen aan den vijveroever, sprak haar oudere broeder: «Hier is de groote zee! Zag je ooit zoo iets?» Zijn zusje zei: «Het is waar wat je verteld hebt o broer!» Daarop gingen ze voort volgende den vijveroever. Na verloop van tijd toen ze al ver waren gevorderd, riep de broer zijn jongere zusje, zeggende: «Vlug aanstappen! We moeten al weer gauw terug naar ginds!» Ze gingen voort met wandelen, volgende den vijveroever. Na eenigen tijd kwamen zij aan den rivieroever. Broer zeide: «Daar heb je de schepen waarover ik met je sprak. Kijk eens wat groote schepen, heelemaal verspreid die schepen.» Daarop daalden ze langs den oeverwand, om de schepen te gaan zien. Het zusje zei: «Ik kan dat niet doen broer. Ga jij maar het schip binnen. Ik wacht hier op je, ik zie je van hier. Maar maak het daar niet te lang o broer. Als het straks avond wordt moeten we terug naar huis.» Haar broer antwoordde: «Goed.» Haar broer ging aan boord van het schip. Hij trof een schip dat heelemaal vol was met lading. Hij klom het schip binnen. Hij zag daar binnen het schip den inhoud van het schip. Hij daalde er in af, hij keek naar omlaag, hij bukte zich om naar binnen te kijken, hij raakte daarbij des mossels sluitspier aan. De mossel schrikte, hij sloot zijn mond, en muisjes hoofd kon er niet meer uit. Reeds stond overeind zijn staart naar boven, en daar binnen in den mossel bevond zich zijn hoofd. Kwam zijn zusje, ze riep, zeggende: «He broer! kom laten we naar huis gaan, 't wordt avond!» Haar broer antwoordde niet. Hij deed het niet: Hij was al dood haar broer.

Zijn zusje zette het op een huilen, roepende om haar broer. Wat toen, ze zag dat het al donker was, en ze keerde huiswaarts het zusje, heel alleen nog maar. Zij volgde maar steeds den vijveroever, om terug te keeren naar binnen het hol. Reeds had zij den halven weg afgelegd, en de zon was al onder, toen kwam er een zwarte kat. Met dat zij zag het muisje van hier voortwandelen, al dicht bij en gaande naar daar vlak bij poes, toen pakte zij het muisje. Tot hier gaat het verhaal o mijn heer.

Geschiedenis van Simoeloel.

Sèmònan nga saò banò èrè, kahan banòja Simoeloel. Nga mèsa Toefa èrè, niabé' kambéngnè, nifahajani alè' boelawan, nitoe'aj mè' banòn Simoeloel. Lĕntō' dò'i, niabé' Lafōng Lasali bahajan kambéngnèja. Matoeasi sa'a Toefaja mè nihawali bahajan kambéngnèja mè-rò'i è' Simoeloelia. Lĕntō' dò'i, nitoetō' è' Lafōng Lasalija: «Nga moeram kambéng'ōja ngalè' bahajannè boelawan?» «Ngaja oefoeha è'-èrè, ba'dōmònia bahajan boelawan.» «Béré moeahan ba'amònia bahajan kambéng'ōj! Mòlò nga bahajannè si oebai, mala'énkan kambeng'ōj nga moeabé' bahajannèi. Doema'ari, nga fa' amòn moeamòlĕng bahajan kambéng'ōj, oeprang 'ò. Dai-nanĕng moeamòlĕng maré'én-dé'én, òré fa' ita mansiïbò-ibò.» Ba'dōmòn nitani Lafōng Lasalija. «Nga fa' moetani ma'a si oeahani, dai fa' ibò lahanmò, banòmò èrè oeprang.» Matoeasi sa'a niòlĕng Toefaja mèria banònèja, nikarah ra'ajatnèja: «Doema'ari ana' ra'ajat'ōj masarè'nè amè, doema'ari mè ita è' banòn Simoeloel, mè ita prang alè' Lafōng Lasali, sinaoe, nga niraboei' bahajan kambéng itaja.» Matoeasi sa'a maè sira masarè'-sarè' mè-rò'i Simoeloelia. Lĕntō' dò'i daprang. È'-baha' daprang talō Lafōng Lasalija. Ninaoe hoemoedōng masarè'-sarè' tè'-baha' banòja. Danaoe mè-rò'i hoemoedōng mè' Aloeajan. Lĕntō' dò'i, niahan Datō' Pamoentja' Aloeajan: «O-taén dō amè afĕl-afĕl?» «Taén ami isè Simoeloel. Nga ami hoemoedoeng, daprang Toefa. Jéngia sĕbabnènĕng ami mèria masarè'-sarè'. Ba'ĕng dai maiènèngi. Ara sĕbab dafoenoe ami Toefai? Sĕbab nga ratoe'aj mèria ba' banòma'ija kambéngda ngalè' bahajan boelawan; léngda nga maiabé' bahajan kambéngdai; ba'dōmòn tadō nga maiabé'! Jéngia sĕbabnè ami daprangi. Doema'ari, nganga moeda haj ami è'-baha' banòi, anga rai, ami moetòlòng, haj ami safatoe èrè. Nga fa' ami moetòlòng, ba'ĕng ami safatoe èrè, dafoenoe

Toefai.» «Ararōja singa oetòlòng ʾò? Oemafaʾ balandjò? Moeatoeʾ èʾ dèʾō, òré tantoe èʾ dèʾō mamékéri.» Araja léng Lafōng Lasali èʾ Pamoentjaʾ Aloeajania? «Tèʾèdoemòn baʾ balandjò, baʾĕng dai oelawan Toefaja. Nanga raï tidaònggōh, moetòlòng alèʾ diò sahoeli moetòlòng aʾō alèʾ anaʾ raʾajatmò masarèʾ-sarèʾnè, nganga raï! Nganga faʾ, ngang saʾa, nibaʾ Alah taʾala!» Matoeasi saʾa léng Pamoentjaʾ Aloeajania: «Dai, baʾdoemòn mangapò; oetòlòng ʾò. Oemòr itoe fĕngi lĕntōʾ aʾō mè-isè èʾ banò Simoeloel. Doemaʾar nè mangòlĕng mè-ròʾi diòja.» Nihaiʾ Lafōng Lasalija. Araja léngnè? «Oehaiʾ mamòlĕng mè-ròʾi. Ara sĕbab? Lĕntōʾ dòʾi, ngang sira ròʾi Toefaja. Dang mamaʾal èʾ diò tè-dia, ngang maroe aʾō rafoenoe. Ara haj goenònè mè ʾò ròʾi manòlòng èʾ dèʾōi ngang maroe aʾō baʾĕng? Aradōlia, nganga rai tidaòngʾōh, taānsoesoel mè-ròʾi èʾ Simoeloeli.» Ara léngnè Pamoentjaʾ Aloeajania? «Dai maʾa, pékéran nga èʾ diò.» Ara léngnè Lasalija? «Nganga pékéranʾō èrè, oefaʾal mangʾò.» Daï maʾa. Nifaʾal itoe fĕngi. Lĕntōʾ itoe fĕngi, maè sira mèʾ Simoeloelia masarèʾsarèʾ, alèʾ radjò Aloeajania alèʾ raʾajatnè sahoeli. Lĕntōʾ dòʾi è Simoeloel, daprang Toefaja. Matoeasi saʾa talō Toefaja. Matoeasi saʾa, ngang sira talō, niadéʾén sira radjò Aloeajania. Ngang sira maréʾén, nitidaò radjò tèʾ Aloeajania èʾ Lafōng Lasali: «Èʾ dèʾō èrè, Lafōng Lasali òj, mamòlĕng aʾō. Ara sĕbab? Ngang amè maréʾén alèʾ Toefaja. Aradōlia ata ʾnggō nga mataj daitoeantafan. Balandjò dai faʾ èʾ dèʾō mangètòng, karanò nga moeram bĕlnè si matòt doefò fanò mambalandjòi. Nga oewi maʾa, lĕbi pékéran nga èʾ diò Lafōng Lasali òj.» «Dai, baʾdoe mangapò Teukoe Ampōn òj! Oepékéri pahabaranmòi.» Èʾ-bahaʾi moefakat sira Lasalija: «Araòbĕnĕng si niahan radjòi? djangĕ-èdè raʾajatnèja daitoeantafan: singa mataj daitoe, singa sapéʾ mèsa. Nga oewi maʾa, nga faʾ simban tapékéri, niba ita bèla atanèdè. Araòbĕnĕng dalannè, òré faʾ niba ita bèla atanèdè? Bĕka haj ndō aratònè singa matòt èʾ-bahaʾ prangtaja manòlòng èʾ ita.» Matoeasi saʾa, ara léngda Lasalija? Malaʾénkan oewi èrè: «Dai faʾĕng ia taba mamòlĕng. Apabilò mamòlĕng ia, mamajar ita aratònèdè. Dai-nanĕng, dai faʾ ia taba mamòlĕng. Lĕbi maréʾén, baʾ ia mamòlĕng, baʾ ita mamajar aratònèdè. Araja ralannè baʾ ita mamajar aratònèi alèʾ atanè singa daitoeantafani? Araja dalannè baʾ ita mamajar?» Araja léng Lafōng Lasali? «Dalannè doel oré faʾ ita mamajar, taamòlĕng èʾ isè banò èrè. Ara sĕbabnĕng tamolĕng èʾ isè? Oré baʾ

ita mamajar aratonèdè, taba ˀisè banòja, taba ia radjòˀnta èrè.» Matoeasi saˀa maè sira mamoeha radjò Aloeajania: «Doemaˀari radjò òj, djami mèria mamoeha èˀ diò. Nga moeahan èˀ diamaˀi, mamòlĕng ˀò mè-ròˀi èˀ diòja. Doemaˀari tidaòmaˀi èˀ diò radjò òj: dai faˀang ˀò mamòlĕng! Mamòlĕng dō-ònĕ ˀò, oerimò daabéˀ ndō banòmaˀija. Maréˀén-nanĕng moebaˀò èˀ-èrè.» «Ara labòngˀōh oebaˀ ō èˀ-èrè banòmè?» Ara léngnè Lafōng Lasalija? «Labòmò oeba ˀò radjò èrè.» Ara léngnè radjò Aloeajania? «Dai-mòn samantarò nga haj aˀō, dai aˀō radjònè-ˀèrè; sinaoe aˀō malawan, nga akal ˀō, samantarò aˀō òrif èrè. Ngang sènoeˀ mataj aˀō, baˀĕng dai mèˀ anaˀō, sĕbab kadang baˀĕng moeba èˀ anaˀōja radjòja.» Ara léngnè Lafōng Lasalija? «Nganga sènoeˀ mataj ˀò, mèˀ anaˀmò.» Baˀ nitani radjò Aloeajania: «Ara sĕbab baˀ oetani? Kadang bingòng sira, sĕdéˀ ˀò, moeabéˀ tèˀ isira.» Nitaĕ Lafōng Lasali: «Nganga baˀ ò pisajò èˀ dèˀō, maè ta bĕsoempah mè-ròˀ tĕlan si matoetōjˀ èdè, talaˀalan alèˀ boelōng baroenggaj!» Matoeasi saˀa maè sira mè-ròˀ tĕlan si matoetoeiˀia, daābéˀĕng alèˀ boelōng baroenggaja. Lĕntōˀ dòˀi, daidĕˀ èˀ iténg tĕlania singa matoetoesia. Daātaˀĕng sira èˀ-aròb baroenggaja. Matoeasi saˀa daābéˀ parasapan, datoetōng asòˀ, dabang basaˀannè soempadaja: «Diò Rifata, diò falal, singa mangatawi soempamaˀi èrè. Nga sènoeˀ oeganggoe, oeabéˀ namò èrè, baˀ ō niaˀloewi tĕlan si matoetoes èrè! baˀ sapĕrti aˀō boeloeng baroenggaj èrè mòlas aˀō maoewi! mèˀ lĕngkōl baˀdoe malˀoejoel, mèˀ lĕpoel baˀdoe malˀĕlĕr, èˀ-tĕdè nioetoeˀ bĕlĕng-bĕlĕng, nga sènoeˀ oeabéˀ namòmòja oerinèi! Bĕrsaˀsi ta èˀ Ala taˀala! Jéngia soempaṅtaĭ. Nga sènoeˀ moekér tènèˀ dèˀō, baiˀ atang sènoeˀ anaˀō, moembōngˀō, lĕntōˀ mè-ròˀi èˀ soesoe-soesoe piōngˀō, baˀdō sira malˀoejoel malˀĕlĕr, èˀ-tĕdè nioetoeˀ bĕlĕng-bĕlĕng!» Matoeasi saˀa daòlĕng mèˀ loema. Lĕntōˀ sira ria èˀ loema, danaoe kandoeri mèˀ sagalò aulia dan anbia. Matoeasi saˀa, ara léngnè Lafōng Lasalija? «Doemaˀar radjò òj mamòlĕng èˀ diò banò èrè; moelèwan, moeaˀtaˀan, mamòlĕng èˀ diò, alèˀ banò, alèˀ ata, alèˀ aratò masarèˀsarè. Sapĕrti èˀ dèˀō si(ng)aˀō mèsa èrè, malaˀénkan palèntaja èˀ-bahaˀ banò èrè nga èˀ diò; èˀ dèˀō èrè, doedōˀ aˀō sĕnang saˀa èˀ-bahaˀ banò èrè.» Ara léngnè radjòja? «Dai, malaˀénkan èˀ diò doedōˀ sĕnang ˀò èˀbahaˀ banò èrè, baˀdō salanè.» Matoĕasi saˀa, ngang mamòlĕng èˀ isè radjòja, matoeasi saˀa nipékér-pékéri radjò Aloeajania: «Èrèja djang damòlĕng èˀ dèˀō banò èrè? Ngang aˀō mandjadi

radjò èʾ-bahaʾ banò èrè. Ara-òbĕnĕng maramòsi kira-hiranè Toefa èdè? Malaʾénkan oebaʾ isè radjònè dòʾi tilōng banò èdè; oeba risè radjònè, òré rai samò maipĕrami banò èrè. Kalau nga pĕrkarò èʾ-bahaʾ banò èrè, samò maihĕman, saoepajò sĕnang aʾō, nga alèngʾō moefakat oekōman.» Matoeasi saʾa maè ja mansiboehan Toefaja. Lĕntōʾ dòʾi, léng Toefaja: «Òtaén ʾò Teukoe Ampōn òj?» «Taén aʾō isèʾ banò. Maè aʾō mansiboehan èʾ diò. Doemaʾari, malahi ta, tèʾ doenia èrè (lĕn)tōʾ dòʾ ahirat, malahi ta!» Ara léngnè? «Dai! Pòkòʾnè nga èʾ diò. Sahoeli èʾ diò, sapoeloengahoeli èʾ dèʾō. Oeda ita malahi!» Ara léngnè radjò sifĕsangia? «Dai maʾa. Banò èrè mamòlĕng èʾ diò. Dia èʾ itilōng diò radjònè. Si aʾa aʾō, inahi ʾò. Sjèngia tanèkoe mèria mansiboeha alèʾ diò, banò èrè samò tapalèntakan.» Matoeasi saʾa, dan-dannè tènèʾi, bĕsang nènèʾ Datōʾ Njaʾ Noe. Ninaoe mangaʾdèʾén kandang. Matoeʾaj kandangnèja, ninaoe maradaʾ ata, nihandang. Afĕl-afĕl niloehan, niabéʾ mèʾ tĕpi. Lĕntōʾ dòʾi èʾ tĕpi, niangafan tiòʾ-tiòʾ banò. Matòt ijè, niòlĕng ndō mèria Simoeloel. Niraʾdaʾ ndō ataja, nihandang. Bĕsang bilōʾ tè-isèʾ tĕpi, niangafan èʾ isira. Matoeasi saʾa oewi-oewi mangi masét-masét. Èʾ-bahaʾi bĕsang teungkoe mèsa tè-isèʾ tĕpi. Daiha sira teungkoe èrè? Darò sira alèʾ panglimanè Marahabit. Niahan teungkoeja èʾ nènèʾ Datōʾ Njaʾ Noeja, ara léngnè? «Béré angafan atajè! Oe(w)isĕlamkan banò èrè. Léng sōlōtan Atjèh, léléq adjingʾgōh. Léng sōlōtan Atjèh, ata èrè ngang matòt mè-baʾ dòtan.» Èʾ-bahaʾ-i mè nialĕkō teungkoeja ataja tèʾ-baʾ dòtan. Nifoeha, niabéʾ mèria ḅaʾ kampōng. Lĕntōʾ dia, niba baʾ biléʾ, nihoentji; mè haja mangalèkō ataja. Oerinèja mè niabéʾ nènèʾ Datōʾ Njaʾ Noeja ata si-nga niba è-baʾ biléʾia. Nitalan tòmbaʾ dòʾi èʾ-ōn, niangkōlan tè-dia ataja mè-ròʾ matan tòmbaʾia, mataj masarèʾsarèʾ. Matoeasi saʾa bĕsangia teungkoeja, niahan èʾ nènèʾ Datōʾ Njaʾ Noeja: «Béré moefoenoe ata si-nga walĕkōja!» Baʾdō nitani. Bĕsang panglimanèja, danaoe bĕdaʾawa alèʾ nènè Datōʾ Njaʾ Noeja; bĕdaʾawa, soeèʾia Panglima Marahabitia. Danaoe bahampè alèʾ nènè Datōʾ Njaʾ Noeja. Asĕlò sira bahampè dia èʾ angkal, danaoe bahampè mèʾ-baʾ asén. Dapèʾ nisilò bōʾnè èʾ batoe nènè Datōʾ Njaʾ Noeja, baʾĕng dai ia nifĕngkèʾ. Matoeasi saʾa Panglima Marahabitia niòlĕng mèria angkal. Tantarén ia dòʾi è-baʾ òwéʾia. Lĕntōʾ tĕloe fĕngi mè niènaʾ, nga haja, baʾdō ja nga mataj, talfaléw alèʾ batoeja. Matoeasi saʾa manidaò ja ampōn èʾ Panglima Marahabitia. Léng pangli-

maja: «Nga moetani si wahan èrè, oetoeˀas ò. Nga ˀisè baˀ moetani, baˀ ò ni mataj èˀ-baˀ òjˀi, baˀdōmòn ˀò oetoeˀaj.» Ara léngnè nènè Datōˀ Njaˀ Noeja? «Nga-mang aˀō moetoeˀaj, baˀdōmònĕng oefoenoe ataja. Jéngia panglima òj tidaòˀnggō sabōli-bōli èˀ diò: toeˀas aˀō!» Nitoeˀaj. Niòlĕng mèria angkal, mè ja ròˀi èˀ loemanè. Matoeasi saˀa baˀĕng nifoenoeja. Mandjadi nisĕlamkan banòja èˀ isè teungkoeja. Ngang mandjadi nisĕlamkan banòja, niòlĕng mèˀ Atjèh teungkoeja. Lĕntōˀ dòˀi èˀ Atjèh, nifoeha soelōtan Atjèh. Ara léngnè èˀ soelōtania? «Banò si moeahan èˀ dèˀōja si-nga maè oeisĕlamkania. Jéngia si-nga watoeˀ èˀ diò soelōtan Atjèh òj.» Ara léngnè soelōtan Atjèja? «Dai, baˀ mangapò. Aradōlia naè òlĕng. Djaˀèrè saò toenggaˀ. Abéˀ mè-ròˀi èˀ Lōˀ Simoeloel. Lĕntōˀ dòˀi aˀdéˀén masihéd. Ngang sènoeˀ matoeˀaj moeaˀdéˀén, ba ōkōm, ba adat èˀ-bahaˀ banòja.» Matoeasi saˀa maè ja mèria èˀ Lōˀ Simoeloelia. Lĕntōˀ dia niaˀdéˀén matoeˀaj masihédia. Ngang matoeˀaj masihédia, niba imeum, niba hatéb, niba filal, pangoeloe moekén. Ngang si-nga mamalènta hoekōm, niataˀĕng radjò. Niataˀĕng radjò darò, malintang darò, datōˀ dagang mèsa.

Geschiedenis van Simoeloel.

In vroeger tijd was er een land, de naam van het land was Simoeloel. Er was een Toefanees, hij nam zijn bok, hij tuigde dien op met goud, hij liet hem los in het land Simoeloel. Gekomen tot daar, nam Lafōng Lasali het bokkentuig. Toen dat geschied was ging de Toefanees zoeken het bokkentuig naar daar in Simoeloel. Gekomen tot daar, vroeg hij aan Lafōng Lasali: «Hebt ge gezien mijn bok met zijn tuig van goud?» «Ik heb hem aangetroffen alhier, niet echter met tuig van goud.» «Ge moet niet zeggen dat zonder tuig was mijn bok! Wel degelijk was er zijn tuig dat ik hem aandeed, maar mijn bok hebt gij ontnomen zijn tuig. Nu, gesteld niet ge geeft terug het tuig van mijn bok, dan beoorlog ik je. Het ware beter ge gaaft het terug goedschiks, opdat niet wij elkaar verdrieten.» Niet echter luisterde Lafōng Lasali. «Is het dat niet ge luistert naar wat ik zeg, laat dan niet droef zijn uw hart, als ik dit uw land beoorlog.» Daarop keerde huiswaarts de Toefanees naar hier in zijn land, hij riep bijeen zijn onderdanen: «Thans mijn onderdanen te gader gij, nu gaan wij naar het land Simoeloel, wij gaan oorlogen tegen Lafōng

Lasali, wat 't doet, hij heeft geroofd het tuig van onzen bok.» Daarop trokken zij tezamen naar Simoeloel. Gekomen aldaar oorloogden zij. Onderwijl zij oorloogden verloor Lafōng Lasali. Men vluchtte gezamenlijk uit het land. Zij deden daarheen vluchten naar Aloeajan. Aangekomen tot daar, zeide Datoe' Pamoentja' Aloeajan: «Van waar komt gij met zoo velen?» «Wij komen van Simoeloel. Wij zijn vluchtende, beoorloogd door de Toefaneezen. Dat is de reden er van dat wij herwaarts kwamen tezamen. We konden het niet houden. Wat is de reden dat zij ons dooden de Toefaneezen? Omdat zij loslieten naar hier in ons land hun bok met gouden tuig; zij zeggen dat wij hebben genomen het tuig van hun bok; wij hebben het echter niet genomen! Dat is de reden ervan dat zij ons beoorlogen. Nu, zoo ge wilt dat we leven blijven in het land, als het U belieft, helpt U ons dan, terwijl wij allen er nog zijn. Zoo ge ons niet helpt, dan is het met ons allen gedaan, gedood worden we dan door de Toefaneezen.» «Waarmee is het dat ik U dan zou helpen? Mankeert het aan geld? Zegt gij het mij, opdat ik het met zekerheid overdenke.» Wat zeide Lafōng Lasali tot Pamoentja' Aloeajan? «Het is niet dat ik geen geld heb, waarom ik niet kan weerstaan den Toefanees. Als in te willigen is mijn verzoek, helpt U mij dan tegelijk met Uzelf en Uw onderdanen met zijn allen, als het mocht! Kan dat niet, dan is het uit, en Gode overgelaten!» Daarop zeide Pamoentja' Aloeajan: «Goed, 't is niets; ik zal U helpen. Over zeven nachten kom ik ginds in het land Simoeloel. Keer nu derwaarts terug gij.» Lafōng Lasali wilde niet. Wat zeide hij? «Ik wil niet terugkeeren daar naar toe. Waarom? Kom ik daar, dan zijn daar reeds de Toefaneezen. Wachtend erop dat gij van hier komt, zal ik toch reeds door hen gedood zijn. Wat nut het dan nog zoo ge derwaarts gaat om mij te helpen wanneer ik toch al niet meer zal wezen? Wat dan slechts, wanneer mocht worden ingewilligd mijn verzoek, gaan we dan tezamen naar Simoeloel.» Wat zeide Pamoentja' Aloeajan? «Goed dan, zooals U wilt.» Wat zeide Lasali? «Mij dunkt, ik wacht dan maar op U.» Goed dan. Hij wachtte zeven nachten. Gekomen tot zeven nachten, gingen zij naar Simoeloel allen tezamen, met radjo Aloeajan en diens onderdanen tegelijk. Gekomen te Simoeloel, beoorloogden zij de Toefaneezen. Aan het eind verloren de Toefaneezen. Vervolgens, nadat ze het

hadden verloren, verzoende hen de radjo van Aloeajan. Nadat ze verzoend waren, vroeg de vorst uit Aloeajan aan Lafōng Lasali: «Wat mij aangaat, o Lafōng Lasali, ik keer huiswaarts. Waarom? Gijlieden zijt al verzoend met de Toefaneezen. Maar van mijn menschen zijn er 7½ gesneuveld. De uitgaven is het mij niet mogelijk te berekenen, want ge hebt gezien hoeveel er is opgegaan wegens het doen van uitgaven voor twee landen. Zijnde het aldus, zoo staat het aan U terzake te oordeelen o Lafōng Lasali.» «Goed, 't is niets Teukoe Ampōn! Ik zal overdenken uw zeggen.» Onderwijl overlegden de Lasaliërs: «Hoe was het dat de vorst zeide? daar waren van zijn onderdanen 7½ man: 7 gesneuvelden, en één verwonde. Zijnde het aldus, (zou) wanneer wij het niet goed overleggen, hij ons de bloedschuld opleggen voor die zijn lieden. Hoedanig is de uitweg, opdat hij ons niet oplegge de bloedschuld voor die zijn lieden? Daarenboven ook nog de kwestie van zijn kapitaal dat is opgegegaan in onzen oorlog om ons te helpen.» Vervolgens, wat zeiden de Lasaliers? Dat was aldus: «Wij moeten hem niet huiswaarts laten gaan. Wanneer hij huiswaarts keert, hebben wij dat zijn kapitaal te betalen. Het is beter, dat we hem niet laten teruggaan. Het is beter, dat hij niet huiswaarts keert, en wij niet betalen zijn kapitaal. Wat is de weg daartoe dat wij niet vergoeden zijn kapitaal en zijn menschen welke 7½ zijn? Welke is de weg dat we niet betalen?» Wat zeide Lafōng Lasali? «De weg slechts opdat wij niet hebben te betalen, (is dat) we overgeven aan hem dit land. Waarom geven wij het hem over? Opdat niet wij betalen dat zijn kapitaal, geven wij hem het land, maken wij hem onzen vorst hier!» Daarop gingen zij opzoeken den radjo van Aloeajan: «Thans o radjo, zijn wij herwaarts gekomen om U te ontmoeten. Ge hebt gezegd tot ons, dat ge wildet huiswaarts keeren. Nu is ons verzoek aan U o vorst: ge moest niet terugkeeren! Keert ge toch terug, dan nemen zij achter uw rug weer ons land. Het ware beter dat ge U hier vestigdet.» «Wat zou mijn voordeel zijn zoo ik mij vestigde hier in Uw land?» Wat zeide daarop Lafōng Lasali? «Uw winst ware dat ik u vorst maakte hier.» Wat zeide Radjo Aloeajan? «Dat gaat goed zoolang ik er nog ben, dan kan ik vorst zijn alhier; want ik sta mijn man, ik heb mijn verstand, zoolang ik leef. Maar ben ik straks gestorven, dan gaat het niet over aan mijn kinderen, omdat ge misschien mijn

kinderen niet toestaat vorst te worden.» Wat zeide Lafōng Lasali? «Wanneer later gij zult zijn gestorven, gaat het over aan uw kinderen.» Hij vertrouwde het niet de radjo van Aloeajan: «Waarom stel ik er geen vertrouwen in? Misschien zijn zij dom, en gij geslepen, dan neemt ge het van hen.» Lafōng Lasali antwoordde: «Wanneer ge mij niet vertrouwt, laat ons dan gaan zweren aan gindschen afbrokkelenden rivieroever, dat we mogen verwelken als de blaren van den moerōng-boom!» Daarop gingen zij naar den afgebrokkelden rivieroever, en namen zij blaren van den moerōng-boom. Daar gekomen, gingen zij staan aan den rand van den afgebrokkelden oever. Zij gingen zitten onder den moerōng-boom. Daarop namen zij een vuurtest, zij brandden benzoë, zij uitten de bewoordingen van hun eed: «Gij God, Gij Zon, die kent dezen onzen eed. Ware het ik straks verstoorde, ik nam deze waardigheid, moge het mij dan vergaan als dezen afgebrokkelden oeverwand! mogen mijn blaren vallen als de blaren van dezen moerōng! naar den top krijge ik geen spruiten, naar de aarde geen wortels, in het midden worde ik doorboord door torren, wanneer ik later mocht nemen Uw waardigheid! Tot getuigen nemen wij Allah! Dat is onze eed. Als ik er van mocht afwijken, of — men weet het niet — mijn kinderen zouden dat doen, mijn kleinkinderen, tot mijn achter-achterkleinkinderen toe, mogen zij dan niet uitspruiten of wortelschieten, en in het midden door torren worden doorboord!» Daarop keerden zij huiswaarts. Hier tehuis gekomen, richtten zij een feestmaal aan voor heiligen en menschenkinderen. Toen dat was afgeloopen, wat zeide toen Lafōng Lasali? «Thans o vorst gaat aan u over dit land; ge kunt het afdrijven, ge kunt het vastleggen, het gaat over aan u, en land, en bevolking, en bezittingen tegader. Wat speciaal mij aangaat, — het bestuur binnen dit land berust bij u; ik, ik woon vrij binnen dit land.» Wat zeide daarop de radja? «Goed, zoo gij vrij wilt wonen in dit land, daar steekt geen kwaad in.» Daarop, nadat het vorst zijn op hem was overgegaan, overpeinsde Radjo Aloeajan: «Hoe is het dat zij geven mij dit land? Ik ben vorst geworden in dit land. Hoedanig zal ik nu gunstig stemmen de gedachten van dien Toefanees? Ik zal hem maken radjo van de helft daar van het land; hem stel ik daarover aan tot vorst, opdat we samen tot welvaart brengen dit land. Zoo er zaken zijn binnen dit land, dan berechten wij

ze samen, opdat het aangenaam zij voor mij, zijnde er mijn gezel om mee te beraadslagen over de berechting.» Daarop ging hij opzoeken den Toefanees. Gekomen aldaar, sprak de Toefanees: «Vanwaar komt ge o Teukoe Ampōn?» «Ik kom van de kampong. Ik ging u opzoeken. Thans, laat ons broeders zijn, van af deze wereld tot in het hiernamaals, laat ons broeders zijn!» Wat zeide hij daarop? «Goed! Dat hangt van u af. Een keer is het de wensch van u, tien malen (is het de wensch) van mij. Ik wil graag dat wij broederschap sluiten!» Wat zeide daarop de vorst die was gekomen? «Goed dan. Dit land keert terug aan u. Hier van deze helft zijt gij de vorst. De oudere broer ben ik, de jongere gij. Dat is het waarvoor ik hierheen ben gekomen om u te ontmoeten, opdat wij dit land tezamen zouden besturen.» Toen dat was afgeloopen, geruimen tijd nadien, kwam de grootvader van Datoe' Nja' Noe. Hij maakte een stal. Toen klaar was zijn stal, pakte hij menschen op, en stalde die. En toen hij er al veel had binnengeloodst, bracht hij ze naar de vaste wal van Sumatra. Gekomen daar op de vaste wal, verkocht hij hen van land tot land. Toen die op waren, keerde hij weer herwaarts naar Simoeloel. Hij vatte weer menschen op, en sloot hen weer in de stal. Kwam er een schip van de vaste wal, dan verkocht hij hen daaraan. Aldus ging het maar voortdurend. Onderwijl kwam er een teungkoe van de vaste wal. Met zijn hoevelen was de teungkoe? Met zijn tweeën met zijn panglima Marahabit. De teungkoe sprak tot den grootvader van Datoe' Nja' Noe, wat zeide hij? «Je moet niet die menschen verkoopen! Ik mohammedaniseer dit land. De soeltan van Atjèh heeft gezegd, dat zulks kon strekken ter vervanging van mijn bedevaart. De soeltan van Atjèh heeft gezegd, dat deze menschen al tot den laatsten man het bosch in waren gegaan.» Onderwijl ging de teungkoe de menschen uit het bosch verzamelen. Hij trof hen aan, nam hen mee naar de kampong. Hier gekomen, huisvestte hij hen in een kamer, hij sloot die af; en ging weer menschen verzamelen. Achter zijn rug ging de grootvader van Datoe' Nja' Noe de menschen halen die hij had gehuisvest in de kamer. Hij plantte lansen daar beneden, hij wierp van hier de menschen naar daar op de punten van de lansen, en allen vonden den dood. Daarop kwam de teungkoe, hij zeide tot den grootvader van Datoe' Nja' Noe: «Je moet niet dooden de lieden die ik heb ver-

zameld!» Hij wilde niet hooren. Toen kwam zijn panglima, en hij en de grootvader van Datoe' Nja' Noe twistten; zij twistten, en Panglima Marahabit werd boos. Zij worstelden hij en de grootvader van Datoe' Nja' Noe. Vermoeid van het worstelen hier op de vaste wal, gingen ze worstelen in zee. Het lukte aan een steen te binden de haren van den grootvader van Datoe' Nja' Noe, zoodat hij niet kon opstaan. Daarop ging Panglima Marahabit terug naar hier aan wal. Achter bleef hij daar in het water. Na drie nachten ging men kijken, toen leefde hij nog, hij was niet dood, en omgekeerd was de steen. Toen vroeg hij vergeving aan panglima Marahabit. De panglima zei: «Als ge luistert naar wat ik zeg, maak ik u los. Is het dat niet ge luistert, moge ge dan sterven in het water, en ik maak je dan niet los.» Wat zeide daarop de grootvader van Datoe' Nja' Noe? «Als ge mij verlost, zal ik geen menschen meer dooden. Dat is o panglima mijn verzoek als je belieft aan U: maak mij los!» Hij maakte (hem) los. Hij keerde naar hier aan land terug, hij ging naar zijn huis. En hij doodde niet (meer). Zoo werd dan het land door den teungkoe geislamiseerd. Nadat het land was geislamiseerd geworden, keerde de teungkoe terug naar Atjèh. Gekomen in Atjèh, zocht hij den soeltan van Atjèh op. Wat zeide hij tot den soeltan? «Het land waarover ge met mij spraakt ben ik wezen islamiseeren. Dat is wat ik u rapporteer o soeltan van Atjèh.» Wat zeide de soeltan van Atjèh? «Goed, het is niets. Maar keer terug. Hier is een paal. Breng die naar de baai van Simoeloel. Maak na aankomst daar een moskee. Hebt ge die straks voltooid, vestig dan den godsdienst, en vestig de adat in het land.» Vervolgens keerde hij herwaart naar de baai van Simoeloel. Hier aangekomen voltooide hij de moskee. Toen klaar was de moskee, stelde hij aan imam, chatib, en bilal, als hoofden van de gemeenteleden. En toen zij er waren die de zaken van den godsdienst hadden te bestieren, stelde hij wereldsche hoofden aan. Hij schiep twee radja's, twee malintang's, en één hoofd voor de vreemdelingen.

Bovenstaand verhaal teekende ik op uit den mond van Datoe' Lamba'ét, een nazaat van Datoe' Aloeajan.

Het tegenwoordige hoofd van het geslacht Toefa: Datoe' Lĕpé', wonende te Laoe rĕ'ĕ in Simoeloel, vertoonde mij daarop

een dezelfde stof behandelende «tambo», gesteld in een van Simaloereesche, Atjèhsche e. a. smetten geenszins vrij Maleisch.

Die tambo loopt aldus:

Alamat.

Inilah katrangan asal oesoel moela dahoeloe mendjadi adat dengan hoekoem dalam negri Simaloer, soerat sarakata, soepaja ma'aloem orang simoeanja atawa orang Koempeni, soepaja trang asal orang djadi datoe' pamoentja' dalam negri Poelo Simaloer adanja.

Moela² asal dahoeloe datang satoe orang kadalam ini negri, bernama Toeankoe Siano' Kare' Mati, dia tinggal di Oedjoeng Toeba. Djadi dalam itoe datang satoe orang bernama Soemareh Bintol. Itoe orang dia tinggal di Along. Djadi bertemoe itoe orang doea. Dia moepakat, dia maoe prang ini negri, sebab ada satoe orang bernama Lafoeng Lasali, itoe orang peuhoekom kras. Djadi dia maoe prang orang. Djadi berdjalan itoe orang doea dari Oedjoeng Toeba pergi ka Simaloer, dia bawa' doea ekoer kambing. Sampai di Simaloer pigi dia lihat Lafoeng Lasali, dia tinggal di Doloe. Sampai di Doloe itoe Lafoeng Lasali tidoer dalam ajoen. Djadi dia tanjai: «Siapa ini?» Djadi orang sitoe bilang: «Ana' Lafoeng Lasali.» Djadi poelang itoe orang doea, dia moefakat, dia ambil satoe kambing, dia bikin pakajannja amas sama sekali, sampai berat dia poenja badan amas semoeanja. Djadi dia lepas itoe kambing berdjalan. Sampai di Taloe' Simaloer, Lafoeng Lasali tangkap itoe kambing, dia boenoeh, dia ambil semoeanja dia itoe emas. Djadi nene' Datoe' Pamoentja' tjari itoe kambing, — tida' ada lagi! Djadi sampai dia kasih chabar kepada Lafoeng Lasali: «Dari kami poenja kambing, soedah hilang dalam kamoe poenja negri. Dari itoe arta, tida' boleh hilang, boleh poelang! Lasali periksa! Kalau tida', ini negri kami prang.» Djadi nene' Datoe' Pamoentja' prang itoe negri. Lama² prang, mati orang berapa banja', djadi Lafoeng Lasali minta' tolong pada nene' Datoe' Landasan, dia tolong djoega prang. Mati orang Datoe' Landasan toedjoeh orang, djadi dia bikin damei itoe prang. Soedah baik, dia kasih negri sabelah kepada nene' Datoe' Pamoentja'. Dari Koeala Simaloer nene' Datoe' Pamoentja' Ratoes poenja prentah; poelang kepada Datoe' Landasan sabelah Bahoeng, dia jang prentah. Djadi datang nene' Datoe' Nja' Noeh, dia tangkap orang, dia

djoeal semoeanja. Djadi kemoedian datang Teungkoe Kramat di Oedjoeng, dia bilang: «Kita bikin adat dengan hoekoem dalam ini negri. Itoe orang djangan didjoeal lagi. Saja bikin islam orang semoeanja.» Djadi ada adat dengan hoekoem dalam ini negri. Djadi poelang Teungkoe Kramat ka Atjeh. Bertemoe dengan radja Atjeh, dia bilang: «Semoeanja soedah saja islamkan itoe negri.» Djadi radja Atjeh bilang: «Kalau begitoe, bawa dia sini itoe orang poelo barang doeapoeloeh; boleh saja lihat jang djadi radja, soepaja boleh tetap dalam itoe negri.» Djadi poelang ka negri poelo Teungkoe Kramat. Dia bawa' nene' Datoe' Nja' Noeh satoe orang, nene' Datoe' Pamoentja' Ratoes satoe orang, jang lain ada lagi ampatpoeloeh orang, semoeanja pigi di Atjeh, bertemoe dengan radja. Jang lain habis mati semoeanja, tinggal tjoema doea orang sadja: nene' Datoe' Nja' Noeh satoe orang, nene' Datoe' Ratoes satoe orang. Djadi radja Atjeh oedji itoe orang doea. Nene' Datoe' Nja' Noeh dia bikin dalam meriam, toedjoeh hari, tida' mati, dia kasih kaloear. Nene' Datoe' Ratoes dia labang di batang kajoe besar, toedjoeh hari, tida' djoega mati, habis dia lepas. Radja Atjeh bilang: «Inilah boleh djadi radja kita bikin, sebab boleh tahan oedji.» Djadi nene' Datoe' Ratoes bilang: «Toeankoe Ampon, djangan saja bikin djadi radja. Ada jang lain, karena saja djadi badal sadja.» Radja Atjeh bilang: «Kalau begitoe bawa' disini itoe orang, boleh saja lihat.» Djadi poelang ka negri poelo itoe orang doea. Sampai di poelo, moefakatlah itoe orang, maoe pigi lagi di Atjeh, antar persembahan. Disoeroeh nene' Datoe' Langkadeh, dia tida' maoe pigi. Nene' Datoe' Ratoes bilang: «Kalau kamoe pigi, kamoe djadi radja.» Dia tida' djoega maoe pigi. Dia bilang nene' Datoe' Ratoes: «Pigilah, biar saja djangan djadi radja.» «Kalau moengkir achir kemoedian, begimana?» Sampai dia bersoempah nene' Datoe' Langkadeh: «Kalau saja engkar sapandjang kita poenja djandji, saja djangan selamat doenia achirat! Biar saja boeta! Saja djanganlah djadi radja dalam ini negri!» Habis itoe perchabaran pigilah nene' Datoe' Nja' Noeh dengan nene' Datoe' Ratoes, pigi hantar itoe persembahan. Sampai di Atjeh, bertemoe dengan radja. Djadi dia kasih persembahan kepada radja. Djadi radja pechabaran: «Kalau begitoe, biar saja bilang nene' Datoe' Nja' Noeh djadi radja negri Simaloer, nene' Datoe' Ratoes djadi pamoentja' dalam negri Simaloer.» Habis dia sampai ka poelo, dia bikinlah atoeran dalam negri: Orang lima soekoe:

satoe soekoe Dagang itoe Datoeʾ Njaʾ Noeh, satoe soekoe Toefa itoe Pamoentjaʾ Ratoes, satoe soekoe Lasali itoe orang poenja, satoe soekoe Bolawah itoe Pamoentjaʾ Bandjar, satoe soekoe Bolawah itoe Pamoentjaʾ Bandjar, satoe soekoe Kaboe, itoe jang djadi imam Datoeʾ Langkadeh. Soepaja trang adanja. Ini soerat tjalitra dari neneʾ mojang toeroen kepada anaʾ tjoetjoenja perchabaran, bersalin anaʾnja. Soepaja ma'loem orang simoeanja saperti perchabaran ini jang tertoelis dibawah ini. Soerat tamat kalam. Amin!

Datoeʾ Njaʾ Ta van soekoe Kaboe, neef van den Datoeʾ Langkadèh uit de tambo en, als deze, afstammeling van den na te noemen Datoeʾ Mantawaj, was het met beide bovenstaande texten oneens en gaf mij een derde, voor zijn geslacht meer voordeelige lezing:

Datoeʾ Mantawaj van soekoe Kaboe ging zijn jongeren broeder Bèhoea zoeken. Op zijn omzwervingen kwam hij tot Pangaroesan, waar een boomstam de vaart versperde. Datoeʾ Mantawaj kapte den boomstam weg. Hij was daar nog mee bezig, toen kwam Si Toefa, die broederschap met hem sloot, en verklaarde, Datoeʾ Mantawaj steeds te willen volgen. Samen trokken zij verder en kwamen tot Simoeloel. Daar tuigden zij een bok op met gouden tuig, en lieten dien los. De landsvorst Lafōng Lasali, het dier ontwarende, doodde den bok en nam het goud. Datoeʾ Mantawaj en Si Toefa hadden hun doel bereikt: Zij hadden een voorwendsel om Lafōng Lasali te beoorlogen. Deze verloor den strijd en riep de hulp in van Datoeʾ Aloeajan, die de vrede herstelde. Datoeʾ Mantawaj kreeg de helft van het rijk, en Lafōng Lasali stond de hem resteerende helft af aan Datoeʾ Aloeajan. Datoeʾ Mantawaj had een dochter, die hij uithuwde aan zijn vriend Si Toefa. Ook had hij een zoon Datoeʾ Kaha. Toen kwam er bevel van Atjèh's soeltan, om geschenken en een gezantschap te zenden. Si Toefa trok naar Atjèh, en zag zich beloond met de toezegging, dat hij zijn schoonvader zou mogen vervangen in het bestuur over diens landschap; maar na zijn dood moesten Datoeʾ Mantawaj's afstammelingen weer gaan regeeren. Sindsdien bleef echter het bestuur in Si Toefa's geslacht, vanwaar voortdurende oorlogen tusschen de soekoe's Kaboe en Toefa. Nazaten van Si Toefa, Datoeʾ Mantawaj, Lafōng Lasali, en Datoeʾ Aloeajan waren resp.: Si Lèpèʾ van soekoe Toefa, Datoeʾ Njaʾ Ta van soekoe Kaboe, Panglima

Nja' Gah van soekoe Lasali, en Datoe' Lamba'ét van soekoe Bòlawa.

Inafi-nafi Toeankoe Manggarang.

Nga sara Toeankoe Manggarang èrè, banònè tè' Poelò Banja', mamòti-mamòtijah mè' Lō' Simoeloel. Lĕntō' ia (è'-)ba' lō', nipanggél sagalò radjò-radjò, léngnè: «È' dè'ō èrè, nga 'ō fèsang è'-bacha' banòmèrè, mièna'èna' a'ō. Balandjò ba'doemòn si wabé'. Mība-miba an ndō.» «Dai, sadò si-nga dapè' maiba anmò.» «Doema'ar tiò'-tiò' wakĕtoe mangan tana'eun an toeankoe èrè!» Saò-saò ratoe' mina'eun saò ingkan lajap. Sara falal tè-dò'i mèsa ratoe' èdè, ratò-ratò mangĕba annè. Matoeasi sa'a dana'eun annèja, lĕpaj' ataj' balal, nintoe' sira, mèlafè' la'òn, nintō' marō sira. Oewi-oewi mangi mamasét-masét. Alènè toeankoeja mè sira è' angkal, mè bĕsilè'. Niram sira ana' Teungkoe è' Oedjoeng, maè ja mè-rò'i iléq daja, mangèna' si-nga bĕsilè'ia, niafén-afén silè'daja. Matoeasi sa'a nīla bĕsilè'ia ana' toeankoeja, nitidaò sa'a kapoetoesan silè'ia. Léngda alè toeankoeja: «Ba'doemòn maīla kapoetoesan silè'. Nè toetō' mè-rò'i è' Toeankoe Manggarang.» Léngnè sa'a: «Rai, dĕman mèlafè' maè a'ō manoetō' kapoetoesan silè'ia.» Dĕman mèlafè' sa'a maèja ana' Toeankoe è' Oedjoengia; lĕntō' dò'i, nintō' ana' toeankoeja. Léngnè: «Daifa' a'ō moentō'! Mali a'ō manoetō' kapoetoesan silè' è' diò, toeankoe òj. Nga'ō daroeròn alèmòja, léngda: Nè toetō' mè-rò'i toeankoe kapoetoesan silè'ia. Doema'ar ngang a'ō mèria; moeatoe' è' dè'ō kapoetoesan silè' ijè.» Niąhan toeankoeja: «Ba'doemòn wila kapoetoesan silè'. Anadō-ènĕng ò barani la'òn manoetō' kapoetoesan silè'? Doema'ar moeatoe' atang è' dè'ō, sĕbab diò si mangila!» Léng ana' Toeankoe è' Oedjoengia: «Ba'doemòn wila! Ènĕng-atang oetoetō' è' diò Toeankoe òj. Atĕrĕ a'ō kapoetoesan silè' ijè.» Niahan toeankoeja: «Tamè-isè' angkal, doe 'ò oepantjōng. Malawan ò la'òn manoetō' kapoetoesan silè'; salangaj-oelangaj tè' diòi bahaj sira oeta'oeti.» Léngnè: «Rai toenkoe òj, bĕtanggoe a'ō è' diò arĕgò dòfòngi. Sènoe' pantjōng mang a'ō ngang lĕntō' dòfòngi.» Niòlĕng sa'a, ana' Toeankoe è' Oedjoengia mè' loema. Lĕntō' dò' loema niatoe' è' ajanèja léngnè: «Bè aja òj, è' dè'ō èrè, aga'ō ngang lĕntō' oemòr'ō, nifoenoe a'ō Toeankoe Manggarang, sĕbab nga'ō manoetō' kapoetoesan silè' è' isè. Ngang ja soeè' toeankoejah, léngnè: Oepantjōng 'òh è' diòi!» Léng sa'a Teungkoe è'

Oedjoengia: «Ngang wahan è' diò ina èrè: béré mè-rò'i è'-ilé' Toeankoe Manggarang èdè! Mahaò pè'èlnè. Sènoe' nifoenoe 'ò toeankoe èdè! Maè ma'ò; djangënta'i moefoeha! Aradōlia, ba 'ò, nifoenoe! Widjinkan inènawamò.» Oemënggé' sa'a ana' Toeankoe è' Oedjoengia: «Dai aja òj, ba' ō nifoenoe Toeankoe Manggarang èdè!» Lëntō' djandjija si-nga dòfòngija, maè ja sa'a ana' Toeankoe è' Oedjoengia; nisëba ajanèja èlè' inanèja. Lëntō' ia è' bintoe, niaònganìa inanèja, léngnè: «Alé mënëng dia ana' òj, dō watoe' è' diò kapoetoesan silè'ia. Ngang niatoe' è' dè'ō ajamò satëpé.» Niòlëng sa'a mè' loema, nisëba inanèja, niatoe' sa'a kapoetoesan silè'ia. Ninaoeng ndō sa'a maè ana' Toeankoe è' Oedjoengia, mè mamoefoej djandida èlè' Toeankoe Manggarangia. Lëntō' sa'a dò'i è'-ilé' Toeankoe Manggarangia, léngnè: «Ngang a'ō fësang Toeankoe Manggarang òj. Pantjō-ngëng a'ōja. Ara si moeda è'-dèta' ō, ba'-doe mëngapò, naoe-mang. Ba rasòb saò lëbangi banòng ō, oemalòri masaél mamantjōng è' dè'ō.» Léng Toeankoe Manggarangia sa'a, léngnè: «Dai, misòb lëpoel èdè, misòfan ia dònè' aléng-aléngnè, oemalòria oepantjōng.» Dasòb sa'a lëpoelia, daba ja sa'a mè-rò'i è'-baha' oetoe'ia, dasëfan dònè' aléng-aléngnè. Matoeasi sa'a niabé' Toeankoeja bëdangnè, niba è' boeanglimanè, léngnè: «Pantjōngia ana'da èdè.» «Daï Toeankoe òj, dō oesoebò oepantjōng.» Nipantjōng sa'a, ba' dai 'na nipantjōng. Ngang ia asëlò mamantjōng, niba sa'a è' Toeankoe Manggarangia bëdangia. Nipantjōng è' Toeankoeja sa'a ataja, ba' dai maroe 'na. Ngang ia asëlò mamantjōng ana' Teungkoe è' Oedjoengia, léng Toeankoe Manggarangia: «Dai fa' 'ò oefoenoe, tasaboei' ita malahi. Ahima'i 'ò, tè' doenia lentō' è' achirat. Oeba 'ò amada sagalò padagangan; radjòda 'ò padaganganja. Dè'ō manidaò tènè' bangoeloe èlè' pamoentja' è'-baha' banò èrè.» Lëntō' sa'a balal Dimë'at, kaloear sa'a Toeankoe Manggarangia mè' masihét, mamoeha sagalò radjò-radjò, mangatoe' ia è' radjò-radjòja, léngnè: «Nga sara ata èrè, ana' Teungkoe è' Oedjoeng, oewabé' ia ahéng'gō; oeba ja radjòda sagalò padagangan si fësang tè' lòr, namònè Datō' Dagang.» Léngda sa'a radjò-radjò è'-baha' banò: «Dai Toeankoe òj. Nga-mang lëntō' pikérmò, ba'-dō mangapò, tatoe' è' ajanèja, Teungkoe è' Oedjoengia.» Matoeasi sa'a maè sira mangatoe' mè-rò'i è' Teungkoe è' Oedjoengia; léngda: «Djami è'-èrè mamoeha è' diò, nga manidaò Toeankoe Manggarang è' diama'i sagalò radjò-radjò mangëbaja datō' dagang;

ana'mòja moeba, tidaònè è' diò.» Léng Teungkoe è' Oedjoengia: «Ba' dai' ana'ōja mara'da' adat è'-baha' banò, sĕbab lélé' adjing'gō banò èrè; ba' dai' nian adat, sĕbab alal haram pĕrkadja'an ana' banò. Nga-mang sènoe' si-nga sala ana' banò nisalakan, — ba' dai' è' dè'ōh, ba' oeba mara'da' adat jè.» Léng sa'a Toeankoe Manggarangia: «Ba'-doe mangapò! dai fa' ia mangansala ana' banò; dònè doel aloeanda padagangan mĕmoeha radjò banò.» Léng sa'a Teungkoe è' Oedjoengia: «Dai ma'a toeankoe òj, ba' doe salanè ma'a.» Ngang sa'a mandjadi datoe' dagang kirò-kirò nga sataōn ia mandjadi datoe' dagang ia, nga-mang si-nga sala ana' banò. Matoeasi sa'a ahĕsi Teungkoe è' Oedjoengia: «Nga wahan ana' òj, béré mara'da' palènta banò, mandjadi dòsò pĕrkadja'anmò èlè' ana' banò, moesalakan sira mè-isè mè-ria. Doema'ar ba' daī' 'ò datoe' dagang.» Léng ana'nèja sa'a: «Nganga ba' dai' ma'a aja òj, oetarén banò èrè; oehaj' amè wènèngi èlè' inang'gō bé aja òj; manarén a'ō banò, mè a'ō banòn Malajoe.» Léng sa'a Teungkoe è' Oedjoengia: «Daī ana' òj! Ba'-doe-mòn ita boelawan tji' daī' balandjòmò. Si-nga doel nga sakati boelawan, tabagi tigò: sabagi mè' inamò, sabagi mè' dè'ō, sabagi mè' diò. Koera'an saò taba bagi inamò; kitab saò abé' bagimò; toengkè' tantarén è' dè'ōh.» «Daī aja òj! Mitoe'as a'ō èlè' idjinmè èlè' inang'gō.» «Daī ana' òj, maitoe'as ò èlè idjinma'i. Salamat ò, salamat ami, tènè' doenia lĕntō' è' achirat!»

Het verhaal van Toeankoe Manggarang.

Er was een gestrenge toeankoe, thuisbehoorend op de Poelo Banja', die aan kwam zeilen naar de baai van Simoeloel. Aangekomen in de baai riep hij de vorsten en zeide: «Ik, ik ben gekomen hier in uw land om wat rond te kijken. Geld heb ik niet meegebracht. Gij geeft mij dus te eten.» «Goed, zooveel als er valt te krijgen geven we u tot uw voedsel» (antwoordden de vorsten, en onder elkaar zeiden zij:) «Nu zullen we iederen etenstijd voedsel schaffen voor dezen toeankoe!» Per vorst viel er op te brengen een bord gekookte rijst, en iederen dag had een andere vorst de beurt, en allen gelijkelijk schaften zij eten. Wanneer ze dan het eten brachten, als de zon al hoog stond, dan sloeg hij hen, en was het heel vroeg in den morgen, dan sloeg hij hen ook. Zoo ging het maar altoos door. Des toeankoe's gezellen gingen aan land om te schermen. De zoon van Teungkoe

di Oedjoeng zag het, en ging erheen in hun nabijheid, om te kijken naar het schermen, en hij volgde hun schermen na. Ten slotte kon teungkoe's zoon schermen, en hij vroeg de eindwetenschap van het schermen. Des toeankoe's makkers zeiden: «Wij kennen niet de eindwetenschap van het schermen. Ga ze vragen daar aan Toeankoe Manggarang.» Hij zeide daarop: «Goed, morgen ochtend ga ik vragen de eindwetenschap van het schermen.» Den volgenden morgen ging de zoon van Teungkoe di Oedjoeng; en aangekomen sloeg hij (T. M.) des teungkoe's zoon. Deze zei: «Ge moet me niet slaan! Ik kom vragen de eindwetenschap van het schermen aan u o toeankoe. Mij is 't gelast door uw makkers, zij zeiden: Ga vragen daar aan den toeankoe de eindwetenschap van het schermen. Thans ben ik hier gekomen; zegt U mij nu die eindwetenschap van het schermen.» De toeankoe zeide: «Ik ken die eindwetenschap van het schermen niet. Hoe kom je zoo óvermoedig vragen naar de eindwetenschap van het schermen? Nu zul jij ze mij zeggen, want jij kent ze!» De zoon van Teungkoe di Oedjoeng zeide: «Ik ken ze niet! Daarom juist vraag ik ze aan u o toeankoe. Leer mij die kapoetoesan silè'.» De toeankoe zeide: «Laat ons aan wal gaan, ik zal je onthalzen. Je bent al te brutaal met je gevraag naar die kapoetoesan silè'; daarenboven van jou ben ik nog niet bang.» Hij zeide: «Goed toeankoe, maar ik vraag u twee nachten uitstel. Dan onthals mij maar als die twee nachten om zijn.» Hij keerde huiswaarts, de zoon van den teungkoe van de oedjoeng. Thuisgekomen sprak hij tot zijn vader: «O vader, wat mij aangaat, ik geloof dat mijn levensdagen geteld zijn, doordien Toeankoe Manggarang mij zal dooden, omdat ik hem gevraagd heb om de kapoetoesan silè'. Hij is toen boos geworden de toeankoe, en hij heeft gezegd: Jou zal ik onthalzen!» De teungkoe van de Oedjoeng sprak: «Ik heb je vroeger al gezegd: ga niet in de buurt van dien Toeankoe Manggarang! Boos is zijn inborst. Straks zal die toeankoe je nog dooden! Je bent toch gegaan; en daar heb je het nu al! Wat nu, laat hij u dooden! Ik geef je ziel verlof te gaan.» De zoon van Teungkoe di Oedjoeng weende: «Goed vader, laat die Toeankoe Manggarang mij dan maar dooden!» Toen vervuld was de overeengekomen termijn van twee dagen, vertrok de zoon van Teungkoe di Oedjoeng; hij groette zijn vader en zijn moeder. Gekomen aan de deur, riep zijn moeder hem terug, zeggende:

«Kom even hier mijn jongen, opdat ik je meedeel de eindwetenschap van het schermen. Je vader heeft er mij zoo'n beetje van verteld.» Hij keerde in huis terug, begroette zijn moeder, en deze deelde hem mede de kapoetoesan silè'. Toen ging hij weer heen de zoon van den teungkoe van de oedjoeng, om te vervullen de afspraak van hem en Toeankoe Manggarang. Gekomen daar bij Toeankoe Manggarang, zeide hij: «Ik ben gekomen o Toeankoe Manggarang. Onthals mij. Wat ge over mij bescheert, het komt er niet op aan, ga uw gang maar. Laten zij een gat voor mij graven, opdat het gemakkelijk zij mij te onthalzen.» Toeankoe Manggarang sprak: «Goed, graaft in gindschen grond (een gat), en plant hem daar in tot aan zijn middel, opdat ik hem onthalze.» Ze groeven in den grond, plaatsten hem daar in het gat, en plantten hem daar tot aan zijn middel. Daarop nam de toeankoe zijn zwaard, gaf het aan zijn panglima, en zeide: «Onthals dien knaap.» «Goed toeankoe, laat ik eens probeeren.» Hij hiew, maar het lukte hem niet raak te houwen. Nadat hij zich moe had gehouwen, gaf hij het zwaard aan Toeankoe Manggarang. De toeankoe hieuw toen naar den mensch, maar ook hij vermocht hem niet te treffen. Vermoeid van het houwen naar den zoon van Teungkoe di Oedjoeng, zeide Toeankoe Manggarang: «Laat ik je niet dooden, laat ons zeggen dat we broeders zijn. Jij bent onze jongere broeder, van af de aardsche wereld tot in het hiernamaals. Ik stel u aan tot vader over de plaatsen der vreemdelingen; der vreemdelingen hoofd zijt gij. Zulks vraag ik aan de pangoeloe's en pamoentja's binnen dit land.» Den eerstvolgenden Vrijdag, ging Toeankoe Manggarang er op uit naar de moskee, om te ontmoeten de hoofden, en hij sprak tot de hoofden, zeggende: «Hier is een man, de zoon van Teungkoe di Oedjoeng, dien ik heb aangenomen tot mijn jongeren broeder; hem stel ik aan tot hoofd over de handelaren die van zee komen, met den titel datoe' dagang.» De landshoofden zeiden: «Goed o toeankoe. Als dat zoo bij u is opgekomen, 't is niets, deelen we dat dan mee aan zijn vader, Teungkoe di Oedjoeng.» Daarop gingen zij spreken met Teungkoe di Oedjoeng; ze zeiden: «Wij hier bezoeken u, omdat Toeankoe Manggarang ons hoofden heeft gevraagd een datoe' dagang aan te stellen; sta daartoe uw zoon af, dat is zijn verzoek aan u.» Teungkoe di Oedjoeng sprak: «Mijn zoon zal geen adatfuncties bekleeden in dit land, want het is ter vervanging van mijn

bedevaartsplicht dat ik werk in dit land; hij mag zich niet inlaten met de adat, want geoorloofd of verboden zijn de werken der landskinderen. Wanneer hij dan straks schuldige landskinderen bestraft, — ik zou het niet willen hebben, ik sta hem niet toe die adat te handhaven.» Toeankoe Manggarang zeide daarop: «'t Is niets! Laat hij dan geen straffen opleggen aan de landskinderen; laat hij slechts de vreemdelingen van de schepen hebben te brengen voor de landsgrooten.» Teungkoe di Oedjoeng zeide: «Goed dan Toeankoe, daar steekt geen kwaad in.» Ongeveer een jaar nadat hij datoeʾ dagang was geworden, gebeurde het dat een landszoon misdreef (en terzake werd gevonnisd). Daarop werd Teungkoe di Oedjoeng boos: «Ik heb gezegd jongen, dat je je niet moest inlaten met de handhaving der landsinstellingen, want daardoor handel je zondig tegenover de landskinderen, hen bestraffend dan zus dan zoo. Nu mag je niet langer datoeʾ dagang zijn.» Zijn zoon zeide daarop: «Als ik dat niet langer zijn mag vader, verlaat ik dit land; ik wil niet bij u en moeder blijven o vader; ik ga het land verlaten, ik trek naar het Maleische land.» Teungkoe di Oedjoeng zeide: «Goed mijn jongen! Maar wij hebben geen goud om te dienen tot uw blandja. Er is slechts één kati goud, we deelen dat in drieën: een deel voor uw moeder, een deel voor mij, en een deel voor jou. Een koran geven we aan uw moeder; een kitab neemt ge voor uw deel; en de overblijvende stut is voor mij.» «Goed vader! Laat mij dan vrij met Uw beider verlof van u en van mijn moeder.» «Goed mijn jongen, wij laten u vrij met ons beider verlof. Het ga u wel, en het ga ons wel, van deze wereld tot in het hiernamaals!»

Banta Běransah. [1]

Nga sara radjò èrè, kahannè Èsěkandar Ali, anaʾnè Banta Běransah, siantěngan Banta Kěrta. Matoeasi saʾa měrěʾia radjòja, ajanè Banta Běransaja. Běsang inanè Poeti, matoeasi niatoeʾ èʾ anaʾnèja: «Tòtòʾ oj, alé! Nga měrěʾ ajamò. Alé mònia soengkoel. Daněngia laʾòn měrěʾ!» Matoeasi saʾa maèja anaʾnèja. Ntōʾ dòʾi nisoengkoel ajanèja. Matoeasi soeèʾ ia: «Itaja rō si manoengkoel èʾ dèʾōwi?» «Dèʾō aja oj. Anadō ʾò dan měrěʾ?» «Èněng aʾō sěbab dan měrěʾ, ngaʾō mènihi.» Matoeasi saʾa

[1]) Van de dus genaamde Atjèhsche hikajat wordt zeer bekort het begin hier weergegeven.

niëtĕj oemĕnggéʾ radjòja. Nitoetō anaʾnèja: «Anadō ʾònèng oemĕnggéʾ aja oj?» «Ijéngia! Nganga moeda manoeroeiʾ si wahan èrè, oewatoeʾ maʾananè aʾō oemĕnggéʾia.» «Atoeʾ mang!» Léng ajanèja saʾa: «Nga oewi maʾa nga i inihingʾgō. Nga saò fanò èrè, nga ròʾi èʾitafan lawiʾ api, nga alèʾ radjònè dòʾi banò sahōʾi, baï tètaja kahannè; inama isjè radjòï èlèʾ manòʾ-manòʾnè, kahannè Malaʾōn Diri. Anaʾnè radjòï Noeroel Afĕla. Jéngia inihingʾgōja. Nè toeroeiʾ èlèʾ adéʾmò Banta Kĕrta?» Matoeasi saʾa maè sira manoeroeiʾ inihi ajadaja. Dabéʾ koedòda, mansarasira, malafén sagalò raʾjat. Lĕntōʾ dòʾi éténg dòtan, léng Banta Bĕransah: «Dai faʾ amè mali. Araò laʾòn! Darò mang ami maè. Mitarén amè!» Matoeasi saʾa mè sira anaʾ radjòja. Dafoecha sara lalan sè-bĕl, dasét, dafoeha sangaōn ajōwajō sè-bĕl, nièna' Banta Bĕransah èlèʾ soerat ajowajōja, èʾ-bòntòr ajōwajōja èlèʾ simpang dalania: mèʾ ibilang sara, mèʾ ènawan sara. Léng Banta Bĕransah: «Kakaʾ òj, dalan èrè doea. Tasét doeanè. Òmè tala [1]) si moeda èʾ diò?» «Èʾ dèʾōh si oeda mèʾ ènawan èrè èʾ dèʾōh.» «Daï maʾa, inama isè baʾ-dō moefoecha inihi ajantaja, inama isè sĕnang ò.» Matoeasi maè ja Banta Kĕrtaja, niasèt dalannja. Araw-arawia nifoecha saò loema nènèʾ Roebia. Ninaoe mantètèhĕm Banta Kĕrtaja. Nièna' Roebiaja. «Òtaén dō ʾò?» «Tén aʾō isè nènèʾ òj.» «Òmaè roe ʾò maʾa?» «Mè aʾō manoeroeiʾ inihi ajangʾō.» «Daïʾ maʾa. Bĕnging, naoeng mĕrĕʾ èʾ i.» Bĕngija saʾa mè ja bĕdjòdi. Matoeasi talō ja. Matòt masarèʾ-sarèʾ bahajannè, niòlĕng mè-ròʾ loema nènèʾ Roebiaja. Mataʾoe ja dònèʾi èʾ isèi. Mamòlĕng saʾa nisésèw saʾa dòʾi Banta Bĕransaja: Maè ja saʾa èʾ isèja, nifoeha sangaōn ajōwajō sè-bĕl, ngaʾi roea paò chabau, daĕtĕj bĕtadōʾ. Matoeasi saʾa niraʾdaʾ Banta Bĕransaja: baʾ-doe raï mataʾō bĕtadōʾ siraja. Maèngia saʾa. Arawaraw ndō nifoecha si mamérét awén afòrat. Niĕtĕj nitĕmi. Matoeasi saʾa léng Banta Bĕransaja: «Andiòi afòrat awénmòja, moeĕtĕj ma moetĕmi? Moekoerangiaï, òré raï moesabòng!» Baʾ-dō nipadoeli ataja. Maèngia saʾa Banta Bĕransaja. Dan-dan saʾa nifoecha saò soerau. Ngaʾi sara teungkoe, nga fĕtĕng ia mangadji. Ninaoe saʾa mantètèhĕm Banta Bĕransaja. Nièna' saʾa teungkoeja, nitoetōʾ saʾa: «Òtaén ʾò tòtòʾ òj?» «Tén aʾō isè teungkoe òj.» «Alé maʾa di aʾloema, bĕnging, naoe mĕrĕʾ èʾi.» Bĕngi fanò nitoetōʾ

[1]) Dit tala ontmoette ik ook in ia èrè tala chèpèngmòja of ia talaʾàrè chèpèngmòja, dat men mij gaf als vertaling van het Atjèhsche njòë (na) pèng gata.

teungkoeja: «Itaja rō chachanmò?» «Kahanʼō Banta Běransah.» «Òmaè ò?» «Maè aʼō manoeroeiʼ inihi ajangʼō. Nèhoe moeèngĕl inihi ajangʼōwi?» «Araja inihi ajamòï?» «Nga saò fanò dòʼi tafan soebarang lawiʼ api. Nga sara radjò dòʼ banò sahōʼi èlèʼ manòʼ-manòʼnè, kahannè Malaʼōn Diri; anaʼnè radjòï Noeroel Afĕla. Jéngia inihi ajangʼgōï.» «Nganga jè, baʼ nèhoe wèngĕl saoemĕrʼōh. Nganga oewiʼ maʼa, dai faʼ mĕnĕng ò maè. Ba mĕnĕng ʼò èʼèrè, naoe mĕnĕng mangadji.» Òfèliaʼī, sataōn; ngang nila mangadji. Matoeasi saʼa léngnè Banta Bĕransaja: «Mèngaʼō teungkoe òj! Danĕng aʼō laʼòn èʼèrè.» «Daï maʼa, naè-mang.» Maja saʼa mèja dètaʼ koedònèja. Dan-dan saʼa loemalaʼòja, nifoeha saò blang, èlèʼ loema dòʼi tĕdè padangia. Mè nièna ʼ, sèngaʼi, sara nagò sè-bĕl. Niram saʼa nagòja Banta Baransaja, galaʼ ia: «Aléng mèria! Oewan ʼò!»

Banta Bĕransah.

Er was een vorst, zijn naam was Iskandar Ali, zijn zoon heette Banta Bĕransah, de jongste Banta Kĕrta. Hij sliep de vorst, de vader van Banta Bĕransah. Kwam zijn moeder Poeti, zij zeide tot haar kind: «Jongen, kom! Je vader ligt te slapen. Ga hem toch wekken. Hij slaapt zoo lang!» Daarop ging haar zoon. Daar gekomen wekte hij zijn vader. Deze werd boos: «Wie is het die mij wekt?» «Ik vader! Waarom slaapt ge zoo lang?» «Dat ik zoo lang heb geslapen komt, omdat ik gedroomd heb.» Daarop begon de vorst te weenen. Zijn zoon vroeg: «Waarom weent ge vader?» Dat is het! Als je wilt volgen wat ik zeg, vertel ik de beteekenis van mijn weenen.» «Vertel maar!» Zijn vader zeide: «Aldus was mijn droom. Er was een land, daar aan de overzijde van de vuurzee, en in dat land was een vorst, maar ik weet niet hoe hij heette; maar die vorst had een vogel, die den naam droeg Malaʼōn Diri. 's Vorsten dochter heette Noeroel Afla. Dat was mijn droom. Ga je ze opsporen met je broer Banta Kĕrta?» Daarop gingen ze volgen den droom van hun vader. Zij namen hun paarden, ieder een, en de onderdanen volgden hen. Gekomen aan den rand van het bosch, zeide Banta Bĕransah: «Gij moet niet gaan. Het is te ver! Wij gaan maar met ons beiden. Blijft gij achter!» Daarop gingen de vorstenkinderen. Zij vonden een grooten weg, zij volgden dien, en zoo kwamen zij aan een grooten boom, en Banta Bĕransah zag aan dien boom een brief, en aan den voet van

den boom splitste de weg zich: een weg ging naar links en een ging rechts. Banta Bĕransah zeide: «Broeder, deze wegen zijn twee. Volgen we ze alle twee. Welken weg kiest gij?» «Ik, ik wil graag den weg naar rechts.» «Goed, maar ge zult daar niet vinden de verwezenlijking van den droom van onzen vader, maar ge zult het gemakkelijk hebben.» Banta Kĕrta ging op weg, volgende het pad. Op eenigen afstand trof hij een huis van grootmoeder Roebia. Banta Kĕrta kuchte. Roebia keek op. «Vanwaar kom je?» «Ik kom van ginds grootmoedertje.» «En waar wou je naar toe?» «Ik ga volgen den droom mijns vaders.» «Dat is mooi. Maar het wordt avond, ga hier maar slapen.» Des avonds nu ging hij dobbelen. En hij verloor. Toen hij al zijn kleeren kwijt was, keerde hij terug naar de woning van nènè' Roebia. Tot zoover voor wat hem aangaat. Nu wordt er weer verhaald van Banta Bĕransah: Hij ging voort, en kwam aan een grooten boom, waarin hingen twee karbouwenbouten, die al maar tegen elkaar aanbonsden. Banta Bĕransah vatte ze beet: ze wilden niet ophouden met elkaar te vechten. Hij ging verder. Op eenigen afstand vond hij iemand die zwaar hout sprokkelde. Altijd deed hij er nog maar bij. Banta Bĕransah zei: «Waarom terwijl je hout zoo zwaar is, doe je er maar altijd bij? Ge moest er wat afdoen, dan kon je het tillen!» De man gaf er niet om. Banta Bĕransah ging verder. Na eenigen tijd kwam hij aan een soerau. Er was een teungkoe bezig uit den koran te reciteeren. Banta Bĕransah kuchte. De teungkoe keek op, en vroeg: «Waar kom je vandaan jongetje?» «Ik kom van ginds teungkoe.» «Kom dan hier binnen, het wordt avond, slaap hier maar.» 's Avonds vroeg de teungkoe: «Hoe heet je?» «Ik heet Banta Bĕransah.» «Waar ga je heen?» «Ik ga volgen den droom van mijn vader. Hebt ge ooit gehoord mijns vaders droom?» «Wat heeft je vader gedroomd?» «Er zou een land zijn aan de overzijde van de vuurzee. Daar is een vorst in dat land en die heeft een vogel, Mala'ōn Diri geheeten; de dochter van den vorst heet Noeroel Afla. Dat is de droom van mijn vader.» «Als dat het is, nog nooit van mijn leven heb ik daar van gehoord. Als de zaken zoo staan, moet je nog maar niet verder gaan. Blijf eerst hier, om te mangadji.» Hoe lang was het, een jaar; toen kende hij mangadji. Daarop zeide Banta Bĕransah: «Nu ga ik verder teungkoe! Al zoo lang heb ik hier verbleven.» «Goed, ga maar.» Te paard ging hij verder.

Geruimen tijd was hij voortgegaan, toen kwam hij op een vlakte, en een huis stond daar midden in het veld. Hij ging kijken, wat daarin was, dat was een groote draak. Toen de draak Banta Běransah gewaar werd, was hij blij: «Kom hier! Ik eet je op!»

Vordering namens Nja' Kanda tegen Si Kandang.

Oenèn-oenèn mataj nènè' Nja' Kanda silaé, tantarén nènè'nè silafaj. Matoeasi běsang toeònè Si Kandang, ba'dōja ana' silaé, darò doel silafaj. Matoeasi sa'a hawélia èlè' nènè' Nja' Kandaja nènè'nè silafaj. Matoeasi sa'a niabé' ana'nè ajanè Nja' Kandaja. Nihòkòt èlè' kěbaò, nisaboei' ana'nè ajanè Nja' Kandaja, niansiměngělan è' ata. Matoeasi sa'a niamòlěng è' ajanè Nja' Kandaja sagalò aratònè, awa' bònòl, èlè' kěbaò, èlè' inafa, èlè' aloeman. Matoeasi sa'a mataj ajanè Nja' Kandaja. Inama isè daněng mamòlěng isè ngang aga'ō ampè'poeloe taoen mamòlěng è' ajanè Nja' Kandaja. Mataj ajanèja, niabé' Si Kandang mamòlěng, lěngnè: «Ba'dō rai mè' diò Nja' Kanda òj. Ngang mataj ajamò, mamòlengěng è' dé'ōh awa' bònòlōja.» Matoeasi, ba' niba, èrè ja? «Tarén ajang'ō si oewila, ba' oewila aratòmò Kandang òj. Inang èrè, nga haj ajangōja, ba'dō moeabé'; doema'ar ba' oeba.» Daōkōmi sagalò toe'a-toe'a: «Béré abé' Kandang òj!» Ba'dō nitani. Soedanè mèria Sinafang, datoe' è' Toean Boom. Niōkōmi. Matoeasi sa'a nitoetō Toeania è' Datō' Nja' Noe èlè' Datō' Mbò èlè' Datō' Lěpé: «Ara òběn pěkaròdaï? ara mila? Dibasònè aratò aja Nja' Kanda, si niba' isè ajanè.» Dataë datō'-datō' ia: «Atiěr aratò ajanè Nja' Kanda. Ara sěbab? Nja haj ia bědagang, ngang isè mangalònò awa' bònòlia.» «Nga oewi ma'a,» lèng toeania sa'a, «mamòlěng è' Nja' Kanda, ba'ěng dai mamòlěng Si Kandang. Miba èlè' kataranganně, dibasònè mamòlěng Nja' Kanda, ba'ěng dai mè' Si Kandang. Jéngia, ntō' dò Simoeloel, miamòlěng Nja' Kanda. Nga sènoe' ba' niba Si Kandang, miatoe' mèria è' Sinafang, oemangòria oekoerōng. Ara sěbab? Maraboes ia Si Kandangi.» Ntō' dò'i Simoeloel, ba'dōng niba Si Kandangia.

Eerst stierf de grootvader van Nja' Kanda, achterbleef zijn grootmoeder. Toen kwam de oom van Si Kadang, hij had geen zoons, doch slechts twee dochters. Toen huwde hij met de grootmoeder van Nja' Kanda. Toen nam hij tot zijn zoon

aan den vader van Njaʼ Kanda. Hij slachtte een karbouw, verklaarde zijn zoon te zijn den vader van Njaʼ Kanda, en deed dat de menschen elkaar verstaanbaar maken. Toen dat was afgeloopen droeg hij over aan den vader van Njaʼ Kanda alle zijn bezittingen, klappers, karbouwen, rijstvelden, en woonerf. Daarop stierf de vader van Njaʼ Kanda. Maar het is geleden naar mijn schatting veertig jaren dat e. e. a. kwam aan Njaʼ Kanda's vader. Toen zijn vader was gestorven nam Si Kadang e. e. a. terug, hij zeide: «Jij krijgt de zaken niet Njaʼ Kanda. Nu je vader is overleden, komen ze aan mij mijn klappers.» Uit, hij gaf ze niet, wat was het? «De nalatenschap van mijn vader (zijn ze) naar mijn weten, ik ken ze niet als uw bezit Kandang! Vroeger, toen mijn vader nog leefde, naamt ge ze niet; thans geef ik ze niet.» De ouderlingen berechtten de zaak: «Neem de zaken niet Kandang!» Hij luisterde niet. Het eind was dat men hier naar Sinabang kwam, en ze de zaak voorlegden aan den boomambtenaar. Hij sprak recht. Die heer vroeg aan Datoeʼ Njaʼ Noe en Datoeʼ Mbò en Datoeʼ Lĕpé: «Hoe is het met hun zaak? Weet gij dat? Volgens het zeggen zijn het de bezittingen van den vader van Njaʼ Kanda, welke zijn vader hem had gegeven.» De datoeʼ-datoeʼ antwoordden: «Inderdaad betreft het de bezittingen van Njaʼ Kanda's vader. Waarom? Toen hij nog ongetrouwd was, verzorgde hij al die klappers.» «Als dat zoo is,» zeide de toean boom, «moet alles aan Njaʼ Kanda komen, en niet aan Si Kandang. Geeft terzake een bewijsstuk af, vermeldend dat alles overgaat aan Njaʼ Kanda, en niet aan Si Kandang. Dus, bij aankomst te Simoeloel, geeft ge alles terug aan Njaʼ Kanda. En als dan Si Kandang de zaken niet wil geven, rapporteert ge dat naar hier te Sinabang, opdat ik hem dan opsluite. Waarom? Omdat die Si Kandang rooft.» Gekomen ginds te Simoeloel, stond Si Kandang de zaken niet af.

Raadsels.

1. Nga sara taĕ-taĕ wèrè: «Mangan mantai-tai.» Taĕ, araja chachannè? — Mahoekoer fò nòl!
2. Nga haj saò takòʼ-takòʼō. Soebò takòʼ! «Oechoen-oechoen baʼdoe laoeng.» — Antĕʼ manòʼ!
3. «Mèʼ-dèta ʼòlòrnè, mèʼ-ōn lawélnè.» — Djanggoeiʼ!
4. Nga haj ndō saò takòʼ-takòʼōja. Soebò takòʼ: «Nga saò bòn ajō-ajō èrè, koeaʼ ia mèria-ʼōn, dichawali mèʼ-dètaʼ.» — Òlòl bĕlas tèʼ taloeb.

5. Nga haj saò takòʼ-takòʼia. Soebò achan: «Nga saò fòn ajō-ajō, timboel ia dòʼi banòn Malajoe.» Araja chachannè? — Mata balal.

1. Er is een raadsel als dit: «Eten al poepende.» Antwoord, wat is de naam ervan? — Het raspen van klappers!
2. Er is nog een raadsel mijn. Probeer het eens te raden! «Afgevallen klappers zonder gat (waar de vrucht aan de steel vast zat).» — Een kippenei!
3. «Naar boven zijn wortels, naar beneden zijn .....» — Een baard!
4. Er is nog weer een raadsel van me. Raad eens: «Er is een vrucht deze, valt ze naar beneden, zoekt men ze naar boven.» — Regen lekkende uit het dak.
5. Er is nog een raadsel. Zeg het eens: «Er is een vrucht, zij groeit ginds in het Maleische land.» Hoe heet ze? — De zon.

Nàngā-nàngā.	Liedjes.
1. Aléng-aléng salatan, Moejoeb moealaʼ-alaʼan, Paʼasò biloeʼ si fēsang.	1. Komaan Zuidewind, blaas en doe zachtjes voortgaan, stuw voort het schip dat (ginds) aan komt (zeilen).
2. Biloeʼ rantjoeng bangkoeang Disoesoen èʼ éténg loean. Diamòtèn mèʼ Padang Mangabéʼ ènèn plang.	2. Het schip is scherp en van bangko-hout gebouwd aan den oever van de rivier. Men zeilde er mee naar Padang om te halen bonte kleeren.
3. Biloeʼ rantjoeng bangkireng Disoesoen èʼ éténg asén. Diamòtèn mèʼ Singkil Mangabéʼ bahōng gambir Balandjònè mèchawil.	3. Het schip heeft een scherpen voorsteven en is van bangkirénghout gebouwd aan den oever der zee. Men zeilde er mee naar Singkil om tabak en gambir te halen en blandja om te huwen.
4. Aléng-aléng toenggarò, Moejoeb moesafò-safò, Paʼasò da kaʼ oewò Mamòti sira mèʼ banò.	4. Kom ZuidOostewind, blaas zachtjes aan, dwing . . . . . dat zij zeilen naar land toe.
5. Majang-majang koerēsēh, Saʼbét mòn anmò ifēh, Saʼbét an sèē-sèēh Mèʼ dètaʼ toematafēh	5. Kiekendief met bonte veeren, pak toch uw krabbenkostje, pak het eten zachtjes naar boven in den toematafēhboom.

6. Ka' majang òj ka' majang,
Sa'bet mòn a'ō oemabang
Me isè' aj loean,
Mangèna' biloe' si fèsang.

7. Toe moedò laja baoeng,
Ngaja deta' liang soekoen,

Ngaja mangkarang soedoeng,
Toefafane me' boesoeng.

8. Biri'-biri' latiti',
Béré oemengge'!
Éta mengabe' wé'
È lëbang toeroehé.

9. Ka' bolem,
Béré a'ō moeragam!
Sama taila genggem.

10. Aleng-aleng toenggarò,
Pamanggél barat dajò,

Pa'asò me' Samadoeò,
Mangabé' salontjöngmòh,
Salontjōng kerôh-herò.

11. Aléng-aleng salatan,
Pamanggél barat silan,

Pa'asò si afōngkar.
Niamòten me' Padang,
Mangabé' salōntjōng plang.

12. Nga sangaon ifan'ōh,
Nga soedoer soedoei' loemang'ō.

Ba'dō oechitō-chitō.
Èneng masènoe oechitō,
Şenoe' bësang toean'òh
Tenè banòn Malajoe,
Mangabé' ba'doe-ba'doeng'òh.

6. Zuster kiekendief o zusje kiekendief,
pak toch mij mee in uw vlucht
naar ginds naar de riviermonding,
om te zien de komende schepen.

7. . . . . .
hij zit op een tak van den broodboom,
Hij schikt een ruikertje bloemen,
zijn zending naar de baai.

8. Vogel latiti',
ge moet niet weenen!
Wij gaan water halen
aan de put onder den toeroehéboom.

9. Zuster duif,
Ge moet mij niet grillig behandelen!
Gelijkelijk kunnen wij beheeren.

10. Kom wind uit het ZuidOosten,
roeper van den wind uit het Zuid-Westen,
voer ons naar Samadoeò,
om te halen een broek voor u,
een broek van batik-goed.

11. Komaan Zuidewind,
roeper van den wind uit het Noord-Westen,
drijf voort den vertrekkende.
Hij zeilt naar Padang
om te halen een broek van bonte stof.

12. Ik heb een sirih-struikje,
staande aan een hoek van mijn huis.
Maar ik pluk er niet van.
Eerst later pluk ik ze,
als dan komt mijn heer
uit het maleische land,
waar hij baadjes voor mij is gaan halen.



"*A book that is shut is but a block*"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.